INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE

MÉMOIRES

KONINKLIJK BELGISCH KOLONIAAL INSTITUUT

VERHANDELINGEN

[p. i]

[p. ii is blank]

INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE

Section des Sciences Morales et Politiques

MÉMOIRES

KONINKLIJK BELGISCH KOLONIAAL INSTITUUT

Afdeeling der Staat- en Zedekundige Wetenschappen

VERHANDELINGEN

In-8° — VIII — 1938

BRUXELLES
Librairie Falk fils,
GEORGES VAN CAMPENHOUT, Successeur,
22, Rue des Paroissiens, 22.

1938

Marcel HAYEZ, imprimeur de l'Académie royale de Belgique
Rue de Louvain, 112, Bruxelles.

[p. iv]

LE
MARIAGE DES NKUNDÓ

PAR

LE R. P. G. HULSTAERT,
MISSIONNAIRE DU SACRÉ-CŒUR AU CONGO BELGE.

MÉM. INST. ROYAL COLONIAL BELGE.

Mémoire présenté à la séance du 18 mai 1936.

[p. 2]

LE
MARIAGE DES NKUNDÓ

INTRODUCTION.

La présente étude traite des lois et coutumes matrimoniales d'un groupe important du peuple Nkundó. Il est donc utile de commencer en donnant quelques généralités sur cette peuplade hautement intéressante au point de vue ethnologique, pour ensuite limiter l'objet direct de nos investigations.

Les Nkundó ou Mǫ́ngǫ occupent presque toute l'étendue de la cuvette centrale du Congo belge, de la Lulonga-Lopori, au Nord, jusqu'au lac Léopold II, et au delà de la Lukenie jusqu'au Kasai. A l'Ouest ils n'atteignent le fleuve Congo qu'au Sud du « Ruki » (1); la partie occidentale de l'ancien district de la Lulonga étant occupée par les Ngǫmbę, qui, en amont de Basankusu (indigène Basănkoso), ont poussé une pointe jusqu'à la Maringa (indigène Lŭwo) (2). A l'Est ils atteignent et même dépassent le Lomami. Au Sud-Est ils pénètrent dans le Nord-Ouest du district du Sankuru. Actuellement il est encore impossible de déterminer exactement les limites à l'Est et au Sud-Est : Bambǫ́lę́, Bahamba, Mïtuku, Bangęlęngẹlẹ, Balengola, Basongola, voire les Batẹtẹla et les « Bakusu », sont ou des Mọ́ngọ ou leurs tout proches parents (1).

---

(1) Ruki est probablement une déformation de Bolóki, tribu riveraine de pêcheurs habitant l'aval de cette rivière, que les indigènes appellent plutôt Loflaka.

(2) D'après BITTREMIEUX et LESTAEGHE, l'île Nsumba près de Nouvelle-Anvers garde encore quelques Nkundó (*Congo*, 1922, I, p. 194).

Il m'est impossible de donner le chiffre total exact de cette peuplade telle que nous venons de la délimiter. En tout cas, on peut l'estimer à plus d'un million.

Les institutions et la langue de ce peuple ne présentent, dans tout l'immense territoire qu'il occupe, que des différences insignifiantes. Des divergences plus fortes existent dans les manifestations matérielles de la culture.

A mon avis, il est probable que certains groupes, s'ils appartiennent au peuple Nkundó-Mọ́ngọ par leur culture et leur idiome, s'en distinguent cependant généalogiquement et historiquement. Tels sont les véritables Elíngá ou Riverains (Bolóki, Ẹlẹku, Elíngá de la Haute-Lõmela et de la Haute-Tshuapa) (2), les tribus Ngọmbẹ de la Lõmela, les Mbólé, les Bakutu de la Lõmela-Tshuapa (auxquels il faut vraisemblablement assimiler les Ntómbá et les Nkọ́lẹ) (3); peut-être aussi le Mpámá et les Losakanỵi (4). Cela n'exclut pourtant pas la possibilité d'une parenté éloignée, mais, dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de trancher la question : des ressemblances assez étroites pouvant s'expliquer aussi bien par l'unité d'origine que par la cohabitation temporaire, comme des divergences par la diversité d'origine ou par la séparation momentanée à une certaine époque de leur histoire.

---

(1) Cfr. DONCKERWOLCKE, dans *Kongo-Overzee*, I, p. 235; et mon article dans *Congo*, 1931, I, p. 13. Le fait que M. Donckerwolcke range parmi les Wakutshu ou Batẹtẹla les Bakẹla (=Boyéla), qui sont indiscutablement de purs Mọ́ngọ, est très significatif.

(2) Près de Coquilhatville habitent quelques clans Libinja et Basọkọ́, que nous excluons, puisqu'ils sont nettement d'origine étrangère.

La Tshuapa est appelée par les indigènes : Jwafa ou Jafa. Plus haut : Lwafa. Chez les Bongandó et les Bahamba : Laha.

(3) Cfr. mon article dans *Congo*, 1931, I, pp. 21 et suiv.

(4) Ces derniers sont nommés, erronément, Losakanja par le P. SCHEBESTA, dans *Vollblutneger und Halbzwerge*, p. 199. Ils paraissent avoir habité autrefois sur la Basse-Momboyo (Loflaka); le terrain sur lequel est installée la Mission de Flandria porte encore leur nom.

Disséminés parmi les Nkundó, se trouvent un assez grand nombre de Pygmoïdes ou Pygmiformes (¹) (Batswá, Jǫ́fę, Balúmbę, Bilángi, Boné), qui avec leurs « maîtres » forment une communauté d'intérêts économiques et sociaux. Le Bǫtswá appartient à son maître, dépend de lui, mais n'est pas, à proprement parler, son esclave. Le maître n'a pas que des droits sur lui; il a aussi des devoirs à remplir. La plupart de ces Pygmoïdes se trouvent dans la partie Ouest du territoire nkundó; dans l'Est ils sont très rares.

Les Nkundó-Mǫ́ngǫ sont venus du Nord ou Nord-Est, tandis que les Mbólé prétendent être venus du Nord-Ouest et les Bakutu de l'Ouest (²).

Il nous faut dire un mot du nom de cette peuplade. Nous l'appelons d'ordinaire Nkundó-Mǫ́ngǫ. Le premier nom est employé à l'Ouest et au Sud, le second surtout au Nord et à l'Est. Déjà les Elángá de la région de Losanganya sont appelés par les groupes situés plus à l'Ouest : Mǫ́ngǫ éà Lolo = Mǫ́ngǫ d'en amont. Les étrangers désignent ce peuple, inclusivement des Nkundó, Mbólé, Bakutu, etc., sous le nom de Mǫ́ngǫ. Dans les écrits on rencontre parfois le nom de Lolo, Balolo (³). Or, comme nous venons de voir, *lolo* n'est pas un nom propre, mais signifie tout simplement : amont (que d'autres dialectes traduisent par *nkoto*).

Le peuple s'appelle Nkundó ou Mǫ́ngǫ, jamais Bankundó ou Bamǫ́ngǫ. Le préfixe *ba* s'entend bien, comme il peut s'employer devant tous les noms propres, à peu près de la façon du français : les Molière, les Rubens, etc. Le préfixe singulier *bo* s'emploie aussi, mais rarement.

(¹) Nom proposé par le P. SCHEBESTA, *o. c.*, p. 170.

(²) Cfr. mon étude citée, *passim*.

(³) Cfr., par exemple, le titre de la Mission protestante de la Lulonga : « Congo Balolo Mission ».

Je ne l'ai entendu que dans l'expression : ale ô bonkundó mongo = c'est un véritable Nkundó, et cela uniquement en parlant d'un étranger, qui s'est bien assimilé la langue et la culture nkundó. Toutefois, il se pourrait qu'il eût un sens plus large.

A ces noms peut-on trouver une étymologie ? Mǫ́ngǫ est un nom commun signifiant quelque chose d'excellent, particulièrement une personne. *Mǫ́ng'ěy'ǫ̌na*, dit-on, = un enfant tout à fait bien; *mǫ́ng'ěy'ǒmoto* = une femme superbe. (Comparez aussi *imǫ́ngǫ*=état d'être tout à fait bien, prospère, riche, etc.) Au pluriel il ne change pas. Pour Nkundó, l'explication est plus ardue, si même elle est possible (¹). S'il est en rapport avec un autre mot, ce ne peut être qu'avec le verbe *kundola* = déterrer ce qui avait été enfoui. Mais déterrer quoi ? Les cadavres des ennemis, pour les manger, comme preuve de leur hardiesse ? Ou des anneaux de cuivre, ce qui signifierait leur richesse ? C'est possible, mais nous n'en avons aucune preuve directe. Selon les PP. BITTREMIEUX et LESTAEGHE, dans l'article mentionné, p. 195, d'aucuns prétendent que Nkundó signifie « nkóló » = maître. Sur quoi cette explication est-elle basée (²) ?

L'explication que je juge la plus vraisemblable est que Nkundó signifie « gens de l'intérieur ». D'ailleurs le nom est presque toujours employé par opposition à Elíngá = Riverains, parfois à d'autres groupes. Mais le sens originel du mot a probablement été élargi par le contact avec d'autres peuples nègres et avec les Européens; il peut ainsi être devenu plus ou moins le nom spécifique de la peuplade. Toutefois il faut remarquer que si l'on demande à un Ngǫmbę si sa tribu est Elíngá = riverain-

---

(¹) Le mot est Nkundó, pas Nkundu ni Kundu. L'assertion que le *n* initial n'appartient pas au mot, mais n'est qu'une nasale dont l'euphonie indigène a besoin devant une autre consonne, provient d'une réelle insuffisance de connaissances linguistiques.

(²) Par opposition aux Batswá, les Nkundó (et autres peuplades) sont Baotó (sing. Bootó) = non-Batswá.

pêcheur, il peut vous répondre : « Il y a chez nous des Elíngá et des Nkundó ». Ce qui confirme notre supposition. Et ainsi ce mot est synonyme de Nkondaka, qu'on trouve dans plusieurs dialectes de l'Équateur (1).

Par opposition aux Bombwanja, on entend souvent le nom Bokótέ. En beaucoup de cas c'est un synonyme de Nkundó, dans le sens actuel du mot. Dans son étude sur les Wăngatá (*Revue congolaise*, I, 1910), Engels, qui a bien connu ces populations, ayant été, entre autres, administrateur du territoire de Bokátola, a déjà opposé Bombwanja à Bokótέ. Ce nom me semble être le véritable nom propre de la peuplade en question, du moins pour une grande partie. Il n'a pas d'autre signification dans la langue courante. Pourtant, étymologiquement, il pourrait être en connexion avec le verbe *kóta* = devenir vieux; ou avec un autre *kóta* = *kóta likambo* = (ailleurs *bútola*) = terminer les discussions en rendant un jugement définitif; *kóta lisoló* = avoir le dernier mot dans une causette; *kóta esé* = assurer la paix et l'ordre dans le village; et avec le verbe dérivé : *kótela* = être capable, habile.

Laissant hors considération les Mbólé, etc., ainsi que les tribus de la Lukenie, nous distinguons dans le peuple Nkundó-Mọ́ngọ s.s. divers groupes : Nsọngọ́ (Mbonje), Elángá, Bosaka, Bongandó, Boyéla, Ekonda, etc., comprenant chacun une quantité de subdivisions ou tribus.

Notre étude exclut la majorité de ces groupes et se restreint au territoire délimité comme suit : au Nord, la Ruki-Tshuapa; à l'Est, la Salonga jusqu'à la limite des Mbólé; au Sud, une ligne allant du confluent de la Loilaka et de la Lwílẹ et rejoignant la limite Nord des Bombwanja de la Lokoló, ensuite la frontière des Ekonda; à l'Ouest, la Bolokɔ, affluent du Ruki. Nous n'envisageons donc qu'une minime partie du territoire et des tribus nkundó. Mais c'est la seule partie que nous ayons pu étudier à fond. Nous tenons compte des Bombwanja et des Elíngá, qui sont établis dans la région ainsi circonscrite.

---

(1) Cfr. mon article cité, p. 19. J'ai encore entendu ce terme chez les Lifumba. Rapprochez de Nkondaka le nom Ekonda, et *bokonda* = forêt sur terre ferme, et le verbe *konda* = s'ensabler, s'alluvionner, devenir terre ferme.

Les Elíngá habitent seulement le long des grandes rivières. Ils comprennent, dans notre région, outre les Elíngá proprement dits (dont nous n'avons qu'une dizaine de clans appartenant au groupe des Bolóki et qui sont installés de Ikéngé à Bokéle et Mpakú, plus les quatre ou cinq villages E̱lẹku sur la Salonga), les villages Nkọ́lẹ et Ekonda (1) qui ont adopté le genre de vie et les coutumes des Elíngá (2).

Quant aux Bombwanja, on en trouve des clans éparpillés un peu partout et plus ou moins dépendants d'autres clans avec lesquels ils cohabitent; ils forment des sortes de hameaux dans un grand nombre de villages. Un bloc compact se rencontre aux alentours de Bokátola. Il est constitué en chefferie indépendante, bien que, d'après la « coutume », il « appartienne » à titre de *julé* (pl. *baulé*) = sujet, clan assujetti, subjugué (verbe *uja*), à certains villages ou groupes Bokóté (3). Il est bien possible que ces Bombwanja soient originairement des Mbólé : certains mots et locutions de leur dialecte rappellent le lombólé.

Énumérons rapidement les autres tribus — Nkundó « purs » — qui font l'objet de cette étude :

1° Les Injọ́lọ́, « fils de la sœur » (*bộnankáná*) des Ntómbá et Boléngé d'au delà de la Boloko. Ils se divisent en trois groupes, formant, administrativement, chacun une sous-chefferie : Engónjó, Wesé, et Ngọmbẹ (1). Une petite fraction se trouve hors du territoire envisagé, entre la Boloko et Coq (2).

---

(1) Respectivement apparentés aux Nkọ́lẹ de la Lokoló et aux Ekonda du lac Léopold II.

(2) Cfr. les données sur l'histoire et la vie des Elingá publiées par le R. P. BOELAERT, M. S. C., dans *Congo*, 1935, II, p. 705.

(3) Il en est de même du groupe Bombwanja de la Lokóló. D'autres clans se trouvent éparpillés parmi les Elángá d'outre Tshuapa. Ils sortent tous du cadre de cette étude. Les Bombwanja se divisent en Basuné et Bonkoso, plus leur *bộnankáná* (fils de la sœur) les Boéndé.

2° Les Boángí (et leur sous-groupe les Bẹsọmbọ́), apparentés aux Bokála de la région de Losanganya (3).

3° Les Ionda, apparentés aux Bonyanga d'au Nord de la Tshuapa.

4° Les Wăngatá-Ntómbá, dont un groupe habite près d'Ingende, au confluent de la Tshuapa et de la Momboyo, et un autre sur la Jwalé. D'autres parties de cette tribu se trouvent près de Coquilhatville (chefferie des « Tumba »), près de Bokote (chefferie Ikẹngọ), et sur la moyenne Loilaka, entre Waka et Bonkoto (chefferie Nkundệngọlọ́, ou Wafanya et « Tumba »).

5° Les Bakáala, qui semblent être plus ou moins apparentés aux Wăngatá.

6° Les Bonkoso.

7° Les trois tribus sœurs des Bongíli, Bombomba et Lifumba (les Beloko forment une sous-tribu de ces derniers).

---

(1) A l'Ouest de leur territoire se trouvent les vestiges d'une population antérieure que les habitants actuels nomment Tompòko (ou Baséká Bofáka l'Eléké), mais qui m'est totalement inconnue.

(2) Les Injọ́lọ́ du Sud sont souvent appelés Imoma.

(3) Sur la Carte ethnographique du Congo belge, dressée et éditée par le Dr J. MAES, le territoire des Boangi est occupé par le nom Bokuala. Il n'existe là aucune tribu ou village de ce nom. A moins qu'il ne s'agisse d'un sobriquet injurieux et humiliant (*bokwála* = esclave), le nom peut être une application erronée du nom de Bokwála, chef actuel des Boangi.

(4) Il est pour le moment impossible de déterminer exactement la relation entre Ntómbá et Wăngatá. Généralement, ces derniers, avec les Inganda et les Ikẹngọ, passent pour une subdivision des Ntómbá. En outre, nous ne savons pas encore si ces Ntómbá sont apparentés à d'autres tribus du même nom qu'on rencontre fréquemment (sur la Lopori, aux environs du lac Tumba, du lac Léopold II, chez les Bakutu, etc.), ou s'il s'agit simplement de groupes homonymes. Remarquons que sur la carte précitée les Wăngatá sont placés beaucoup trop au Nord; de fait ils se trouvent entièrement au Sud du Ruki.

8° Le village de Bomángola, enclavé dans les Lifumba, qui ne réunit qu'une trentaine de contribuables, mais qui, puisqu'il fait partie des Nsọngọ́, groupe aîné de tous les Nkundó-Mọ́ngọ, est constitué en chefferie indépendante (1).

9° Les Bongale. Les trois gros villages qui se trouvent dans le territoire étudié sont, selon l'ordre de l'importance numérique : Bongale wǎ Botóló (chez les Lifumba, entre les rivières Bonsómbé, Lolíma et Saási), Bongale wǎ Ilinga (chez les Bakáala, près d'Ikéngé) et Bongale wǎ Bọsọngú (chez les Bonkoso, près de Bempumbá). La divergence dans la loi de l'exogamie qui existe entre eux et les autres tribus justifie l'opinion que les Bongale ne sont pas des Nkundó purs (2).

Les tribus qui habitent entre la Jwalé et la Boloko, auxquelles on ajoute parfois les Boléngé et les Ntómbá d'entre Congo et Boloko, sont réunis par les Boángí, Injọ́lọ́ et Elángá sous le nom global d'Ilángá (3).

Les Nkundó-Mọ́ngọ sont venus du Nord ou du Nord-Est (4). Les groupes dont nous traitons ici ont habité pendant un certain temps sur la Lǔwo (Maringa) et sur la

---

(1) Cette primauté a de tout temps été reconnue et respectée par les Lifumba.

(2) Voir chap. V, art. III. Il existe encore d'autres petits groupes Bongale, dont je ne sais pas s'ils sont apparentés à ceux-ci; par exemple près de Bonyẹka (Busira), chez les Boángí (Bokála, Boénjola). Il se peut qu'ils descendent d'ancêtres différents, mais *portant tous* le nom de Ngale. Un nom identique peut indiquer l'identité d'origine. Mais il peut aussi provenir de personnes différentes, mais homonymes. Cette remarque a une valeur générale.

(3) La tribu Bokele citée sur la carte déjà mentionnée n'existe pas. L'erreur ne proviendrait-elle pas d'une extension indue du nom d'un village Boloki près de Bokúma et appelé Bokélé ? Ou du nom d'un chef ou notable quelconque de la région, appelé Bokelé ?

(4) Note peut-être intéressante : les Nkundó ont souvenance, dans leurs fables et chants, d'un animal de la famille du léopard et qu'ils nomment *bokonge*. Leur description correspond à celle du lion. Des soldats et autres expatriés, ainsi que les jeunes gens, à la vue des représentations de cette bête, l'ont immédiatement identifiée avec leur *bokonge*.

Haute-Ikelemba (¹), puis, sous la poussée des autres tribus Mǫngǫ, ont traversé la Tshuapa-Ruki. Après avoir chassé les Ekonda, ils se sont installés à leur emplacement actuel. Cet exode doit avoir eu lieu il y a assez longtemps; les calculs à ce sujet sont impossibles et les estimations malaisées. En tout état de cause, il doit y avoir vraisemblablement de cent cinquante à deux cents ans.

Ces populations sont surtout agricoles; elles cultivent principalement : bananes, manioc, ignames, calocasia, patates, canne à sucre, légumes divers et condiments. Les plantations alimentaires, jointes aux palmiers Elaeis et aux produits de cueillette, leur assurent une nourriture continuelle et abondante aussi longtemps que les éléphants ne s'en mêlent pas. L'élevage comprend les poules, des chèvres et des chiens (²). La chasse est plutôt un changement agréable d'occupations qu'une nécessité absolue et inéluctable pour les tribus qui possèdent des Batswá, puisque ceux-ci leur fournissent une certaine quantité — bien qu'insuffisante — de la viande nécessaire. On s'y adonne en commun comme en privé. Cette dernière forme se pratique surtout au moyen de pièges. La pêche aussi se fait beaucoup avec des nasses, mais divers autres procédés sont également connus. La cueillette reste toujours en honneur (fruits, chenilles, champignons, légumes, etc.).

Comme métiers nous trouvons avant tout la forge. La fonte du fer est actuellement délaissée. Le cuivre leur vient d'autres populations par des tribus intermédiaires. La sculpture du bois disparaît rapidement. La vannerie

---

(¹) Il paraît qu'entre l'Ikelemba et son affluent la Losálifa se trouve encore un arbre *bǫnkǫm* surnommé *w'àmęnga* (des têtes chauves), sous lequel, d'après la tradition, les ancêtres ont tenu leurs assemblées, et, tout près, un *bosáu* dont les fruits n'arrivent jamais à maturité.

(²) Les canards sont d'introduction relativement récente, mais étaient connus longtemps avant la colonisation. Ils sont venus du Sud. L'introduction des moutons ne date que des dernières décades, et on ne les trouve que dans quelques villages riverains du Bas.

est toujours en honneur. Le tissage n'existe plus à présent; on ne trouve même plus aucun métier dans la région.

La famille est patriarcale et l'organisation politique y correspond : rien que des chefs de famille. C'est chez les Nkundó que la famille est parfaitement la cellule et la base de la société. Il s'ensuit un régime démocratique-oligarchique, mais dans un sens tout autre que celui que nous donnons à ce terme en Europe. Certains hommes s'imposaient par leur intelligence, leur éloquence, leur courage, leurs richesses, exerçaient une influence prépondérante et prenaient ainsi souvent l'aspect de chefs dont l'autorité s'étendait au delà de leur clan, mais ils n'ont jamais donné origine à un empire. La tribu la plus vaillante et la plus crainte était celle des Bongíli, qui, d'ailleurs, étaient favorisés par leur situation géographique, ayant de chaque côté une tribu sœur dans les Lifumba et les Bombomba.

Les goûts artistiques des Nkundó sont tournés surtout vers la musique et la danse. Leur littérature orale aussi est très riche et comprend entre autres l'épopée de Nsongó et Lianja (1) et celle de la tortue.

Au point de vue religion, les Nkundó reconnaissent l'existence d'un Être Suprême : Njakomba ou Mbombiándá, créateur et ordonateur de tout ce qui existe. Pourtant, ils ne lui rendent aucun culte; celui-ci s'adresse exclusivement aux génies et aux mânes (2).

La langue de ce peuple est belle et harmonieuse, souple et riche; elle a toutes les qualités pour devenir une langue littéraire et est admirablement appropriée aux besoins de l'enseignement. De plus, dans ses divers dialectes, elle s'étend sur un territoire considérable, qui est une des aires linguistiques les plus vastes du Congo. Outre les livres de religion et de piété des Missions catholiques, elle possède déjà une importante collection de manuels classiques divers, grâce surtout au zèle des Missionnaires protestants, qui ont édité aussi une traduction complète de la *Bible*. Plusieurs vocabulaires et petites grammaires ont été composés, auxquels sont venus s'ajouter ces dernières années un grand dictionnaire et une grammaire plus développée, tous deux de la main d'A. et L. RUSKIN, de la Mission de Bongandanga. Depuis plusieurs années, la Mission protestante de Bǫlęngę édite une revue indigène, tandis que la Mission catholique pousse activement les préparatifs pour publier la sienne.

---

(1) Les plus importantes parties ont été traduites et publiées par le R. P. BOELAERT, M. S. C., dans *Congo*, 1934, I, pp. 49 et 197.

(2) Voir sur les idées religieuses des Nkundó une étude détaillée du R. P. BOELAERT, M. S. C., dans *Hooger Leven*, 1934, pp. 1612 et 1636, et 1935, pp. 12 et 60.

Le livre du R. P. SHEBESTA : *Vollblutneger und Halbzwerge*, contient un chapitre sur les Nkundó, dans lequel l'auteur donne sur ce peuple un bon aperçu général. Certains détails, toutefois, appellent quelques réserves.

Ces données générales sur les Nkundó peuvent suffire à faire leur connaissance superficielle.

Le dessein du présent ouvrage est d'exposer plus à fond leurs institutions matrimoniales.

Comme nous l'avons déjà dit, nous n'envisageons qu'une partie de ce peuple. Toutes nos affirmations s'étendent uniquement à la fraction que nous avons délimitée. Nous ne tenons aucun compte des institutions familiales d'autres groupes nkundó, parce qu'ils nous sont moins bien connus et que nous n'avons rien voulu affirmer sans l'avoir approfondi. Tout ce que nous nous sommes permis en dehors des limites géographiques tracées se borne à quelques remarques accidentelles. Bien que le peuple Nkundó-Mǫngǫ montre une étonnante unité culturelle, celle-ci n'est évidemment pas absolue. Et si nous avons adopté le titre général de *Mariage des Nkundó*, c'est qu'il est difficile d'en trouver un meilleur satisfaisant au caractère ethniquement et géographiquement limité de cette étude. Il est bien vraisemblable que dans la majorité des cas la valeur de nos données dépasse les limites assignées, mais il serait contraire à toute méthode scientifique de les généraliser avant une étude approfondie de chaque groupe. Le lecteur est donc instamment prié de tenir compte de cette remarque et de ne pas donner à nos conclusions une portée trop étendue.

En elles-mêmes, et dans leur entier, les institutions familiales restent en dehors du sujet de ce livre. Mais comme elles se fondent sur le mariage, elles entrent pour une bonne part dans notre cadre. Nécessairement nous devons donc y toucher, mais nous bornons nos incursions dans leur domaine aux exigences de la compréhension de l'exposé général. D'un autre côté, l'étude du mariage jette une vive lumière sur les institutions familiales.

Les mots : famille, clan, groupe, etc. reviennent fréquemment. La famille forme une entité plus petite que le clan, et ce dernier est subordonné au groupe. Pourtant, comme il est fort ardu d'en donner une définition exacte, nous ne nous sommes mis en peine d'en faire la distinction nette que là où la chose était nécessaire (9). Ailleurs nous les employons plutôt comme termes génériques, voire comme synonymes. Afin de rendre mieux compréhensibles les relations de parenté et les expressions par lesquelles les Nkundó les désignent, nous annexons, à titre d'exemple, un tableau généalogique.

Voici les études antérieures sur le même sujet qui me sont connues :

ENGELS, Les Wangata, dans *Revue congolaise*, 1910, qui traite aussi du mariage;

G. KAPTEIN, Familieleven en -zeden bij de Inboorlingen van den Evenaar, dans *Congo*, 1922, I, p. 531.

---

(9) Voir chap. V, art. III.

dont le cadre est plus large que le nôtre, puisqu'il parle même des Mbole;

H. BREPOELS, Het Familiehoofd bij de Nkundó-Negers, dans *Congo*, 1930, II, p. 332.

Nous nous sommes attaché à réunir une documentation aussi complète que possible. Non seulement sont indiqués les grandes lignes et les principes fondamentaux, mais aussi les détails, même ceux qui paraissent les plus insignifiants. Ils ont toujours leur intérêt, qui souvent est plus grand qu'on ne l'avait d'abord soupçonné. Tout a été discuté et rediscuté, en privé et en public, avec des personnes très diverses et dans des lieux et des temps tout différents, et les points les plus difficiles sont revenus sur le tapis à je ne sais combien de reprises.

De façon générale, nous avons préféré employer la méthode descriptive et analytique. Des données nous avons tiré les principes et les conclusions. Bien que des exemples historiques dussent inévitablement allonger le texte de cet ouvrage, nous n'avons pas craint d'en intercaler à divers endroits : ils sont supérieurs à tout pour faire bien ressortir certaines règles ou coutumes et pour montrer sur le vif la psychologie de nos gens.

A ce propos il est utile de faire une remarque qui, par son importance, mérite bien que nous nous y arrêtions un instant. L'examen des cas juridiques dont nous sommes les témoins directs ou indirects ne suffit pas à engendrer la certitude scientifique sur les lois, — ou « les coutumes », pour employer ce terme si répandu (¹). Car tout

---

(¹) La vogue dont jouit ce terme est regrettable, car il manque de précision. Il peut signifier, en effet, simplement « pratique, usage », ou être employé dans son acception juridique : « usage ayant force de loi ». Une confusion s'établit souvent entre les deux sens; elle porte à considérer toute coutume comme juridiquement obligatoire, alors qu'il y a des usages étrangers au droit coutumier et d'autres qui lui sont opposés. Pour l'exactitude des ouvrages ethnographiques et ethnologiques, il serait souhaitable d'employer le moins possible ce terme amphibologique et de bien distinguer entre droit, loi et coutume ou usage.

ce qui se fait n'est pas conforme à la justice. La constatation que l'indigène agit de telle ou telle manière et que souvent l'une ou l'autre palabre est tranchée de telle ou telle façon ne suffit nullement pour conclure qu'ainsi est la loi.

Les infractions aux règles de la justice sociale sont plus fréquentes qu'on ne le soupçonnerait. Les principes sont bons, mais les passions en empêchent maintes fois l'application, et souvent nulle sanction ne vient soutenir la faiblesse des volontés ni aucune récompense stimuler l'observation loyale.

Aussi ne doit-on pas invoquer la variabilité et la transformation continuelle du droit indigène (comme le fait, par exemple, le Dr Th. SEITZ, dans *Africa*, III, n° 1, p. 89), tant qu'on n'a pas préalablement établi si les jugements rendus sont conformes au droit. La remarque que l'éminent auteur fait plus loin : « Welche Rolle dabei das Machtmoment », etc..., infirme sa première affirmation et prouve précisément qu'on ne peut pas se baser uniquement sur les sentences des tribunaux pour apprendre à connaître exactement les prescriptions juridiques, et que la partialité joue souvent un grand rôle. L'observation de l'ancien gouverneur du Cameroun peut s'appliquer au Congo belge, et parfois aussi dans les pays « civilisés ». Nulle part on n'ignore la partialité et l'abus de pouvoir.

Il faut tenir compte aussi de l'ignorance possible des juges et de la difficulté que nous avons à comprendre leurs sentences, où des points de fait et de droit importants sont parfois passés sous silence, sous-entendus.

Qu'il y ait des cas compliqués où il est très difficile aux indigènes, même intelligents et impartiaux, de trancher le différend et de donner une solution équitable et justifiée, cela n'est pas étonnant. La loi ne saurait prévoir tous les cas dans leur infinie variété de circonstances personnelles, locales et modales.

Seules l'analyse et la comparaison de diverses affaires, de leurs solutions, sanctions et conséquences, jointes à la discussion avec des indigènes prudents et impartiaux autant qu'avisés et experts, ayant appris à nous connaître et à saisir ce que nous désirons savoir d'eux et en même temps sincèrement disposés à nous aider, peuvent engendrer une certitude raisonnée et raisonnable, conforme à la réalité. Ces conditions sont nombreuses et très difficiles à rencontrer réunies dans la même personne. Mais pareilles personnes existent, si de la part de l'investigateur elles rencontrent la sympathie, la largeur d'idées, d'absence de tout racisme européen, la compréhension, la connaissance de leur langue, le dévouement bienveillant à leurs intérêts individuels et sociaux.

Même si, chose infiniment précieuse, mais extrêmement rare, on a la chance de trouver un indigène qui, après une longue pratique, arrive à vous dire spontanément : « Ceci se fait souvent, mais c'est contraire à la loi; la loi est telle et telle; telle solution du tribunal est un acte de partialité pour telle ou telle raison », on n'en est pas pour autant dispensé de la nécessité de contrôler ses affirmations. Mais plus on avance et plus on se rend compte de la réalité et de la qualité de sa valeur dans ce domaine et du cas qu'on peut faire de ses dires.

Ces considérations valent surtout pour la distinction entre obligations et convenances sociales ou politesse, entre obligations de justice et obligations de parenté et d'entr'aide mutuelle. Dans la pratique courante les Nkundó n'en font pas la démarcation nette, parce qu'ils n'ont jamais codifié leur droit ni cherché à faire une classification claire et précise, dont ils ne sentent aucun besoin, pas plus, par exemple, que ni eux ni même nous, « civilisés », ne nous préoccupons de faire une grammaire de notre langue maternelle que nous parlons correctement et sans aucune difficulté, uniquement par habitude.

L'investigation dans le domaine juridique est rendue très ardue par le caractère patriarcal et féodal de ces populations, joint à l'absence de l'écriture. Non seulement il existe une adaptation aux circonstances — flexibilité heureuse des lois indigènes — dans laquelle la jurisprudence joue un grand rôle, mais aussi les Nkundó, tout en sachant pertinemment ce qui est licite et ce qui ne l'est pas, ne discernent d'ordinaire pas bien la nature d'une obligation, ni surtout sa source.

L'obtention de bons résultats est grandement favorisée par la position de cas hypothétiques à des personnes qu'on connaît plus intimement et qu'on sait être entièrement hors de cause; moyen qu'il y a toujours intérêt à utiliser pour compléter, sinon rectifier, les conclusions basées sur l'examen de cas juridiques réels, examen qui est pratiquement impossible aux personnes non munies d'un mandat officiel. La position de cas imaginaires requiert toutefois une connaissance approfondie de la langue de la tribu en question.

Dans l'exposé des lois et pratiques diverses, nous tenons à reproduire les explications qu'en donnent les Nkundó, et à y ajouter, là où cela nous semblait opportun, nos considérations personnelles. Le lecteur avisé n'aura pas de peine à distinguer ces deux sources si différentes.

Je sais bien que beaucoup d'ethnologues n'aiment pas que les « chercheurs de brousse » se mêlent de ces questions et qu'ils préfèrent ne recevoir d'eux que des faits bruts sur lesquels ils pourraient bâtir leurs théories. Tous les ethnographes broussards ou silvestres reconnaissent sans peine leur infériorité théorique. Mais ce désavantage réel par manque de préparation est contrebalancé par un avantage appréciable. Ils connaissent bien plus intimement les indigènes, non seulement pour ce qui concerne le sujet direct de leur étude, mais aussi quant aux autres manifestations de leur vie avec lesquelles ils peuvent être en contact direct et quotidien pendant de longues années (surtout la psychologie et la mentalité générales), ce qui les rend plus aptes à porter un jugement conforme à la réalité. Les ethnologues « en chambre » semblent parfois supposer que les broussards ne sont capables que d'être leurs pourvoyeurs de matériaux. Or, la majorité, si pas tous, ont fait des études moyennes, voire les humanités, et beaucoup ont parcouru les écoles supérieures (universités ou autres). Parmi eux se trouvent des juristes de carrière, etc. Ces observateurs possèdent donc des qualités de jugement sérieuses et nombre d'entre eux, par leurs études philosophiques, possèdent les règles de la logique et ont un sens critique aigu.

Il est vrai qu'il ne nous appartient pas de construire des théories : nos domaines d'investigation sont toujours limités. La connaissance des théories est très intéressante et fort utile, mais nullement nécessaire, parfois même dangereuse, parce qu'influençant facilement notre jugement d'une façon indue et partant nuisible à la science. Aussi n'avons-nous cure de la conformité ou de l'opposition de nos données avec l'une ou l'autre doctrine ethnologique. Nous présentons les faits dans leur entier, la partie matérielle comme le fond intellectuel, psychologique et moral. C'est sur eux que la théorie doit se baser; ce n'est pas aux faits à se plier aux théories.

Dans le cours de cet ouvrage on trouvera des répétitions, des références, des renvois. Nous aurions préféré les omettre, parce qu'ils sont toujours fastidieux. Mais ils étaient inévitables dans pareille matière et nous y étions astreint par le caractère strictement scientifique que nous avons voulu à tout prix conserver à notre travail. Nous espérons même que tous ceux qui voudront l'étudier à fond trouveront dans ces redites, au lieu d'un obstacle, une aide précieuse qui leur facilitera une vue intégrale et exacte de la matière.

Malgré tous mes soins et toutes les précautions prises pour ne présenter au lecteur que des faits et des informations conformes à la réalité, et pour réunir une documentation aussi complète que possible, il est inévitable que ce travail contienne des lacunes, des imperfections, voire l'une ou l'autre erreur (¹).

La matière étudiée ne saurait en être entièrement exempte, et affirmer le contraire serait de la pure présomption. Mais la science n'avancerait pas et le but pratique de nos connaissances ne serait jamais atteint si, avant de livrer au public les résultats de nos recherches, nous attendions la perfection qui ne peut être engendrée que par des études successives, faites par diverses personnes. Aussi serais-je récompensé si d'autres voulaient contrôler mes données, les critiquer, les compléter et les corriger là où c'est nécessaire. J'espère en outre qu'ils trouveront dans le présent ouvrage un stimulant qui les excitera à étudier de même les autres fractions des Nkundó-Mọ́ngọ, pour que, enfin, nous obtenions une vue d'ensemble sur les institutions matrimoniales de ce peuple si important.

A ce sujet, est-il permis d'émettre un dernier vœu ? De nombreuses études faites par des fonctionnaires et des agents du Gouvernement, contenant une somme considérable de données ethnographiques diverses, dorment dans les fardes des Bureaux congolais en attendant de servir un jour de pâture aux termites jamais rassasiés. Ne serait-il pas possible que ces documents — au moins les meilleurs, — soient livrés au public ? Même s'ils contiennent des lacunes et des erreurs, ils seront accueillis avec gratitude. Ils entraîneront d'autres chercheurs à approfondir ces questions, et de l'émulation, des critiques, des discussions jaillira une connaissance toujours grandissante et toujours plus parfaite des indigènes, de

---

(¹) Il en est ainsi particulièrement de quelques pratiques dont il reste à approfondir la portée juridique, étude délicate entre toutes. Signalons spécialement certaines questions de la genèse de l'union matrimoniale dans ses diverses formes.

leur histoire, de leur vie, de leurs lois, de leurs mœurs, de leur mentalité, au grand bénéfice de l'œuvre coloniale tout entière.

Certains termes employés dans l'une ou l'autre partie de cette étude peuvent paraître trop crus. J'aurais préféré les éviter. Mais cela aurait nécessité le recours à des expressions voilées et à des périphrases nuisibles à la clarté et donc à la valeur de l'ouvrage qui a un but purement scientifique. Le bienveillant lecteur voudra donc bien les excuser.

A divers endroits des exemples historiques sont relatés tout au long. Je crois que les détails n'en manquent pas d'intérêt, parce qu'ils font saisir sur le vif la mentalité de nos gens. La majorité en a été recueillie aux environs de Flandria, région qui m'est la plus familière. Çà et là je me suis permis de porter des jugements et de préconiser des solutions à certaines difficultés. J'aime à déclarer qu'il s'agit dans ces cas d'opinions strictement personnelles.

La carte annexée à cet ouvrage permet de retrouver les tribus et villages dont il est question et indique leur position géographique dans l'ensemble des groupements qui composent le peuple Mọ́ngọ-Nkundó.

Je tiens à exprimer ma sincère gratitude à tous ceux qui ont contribué de quelque façon à ce travail : S. Exc. M^{gr} Ed. Van Goethem, notre vénéré Vicaire Apostolique, qui m'en a permis la composition et m'a toujours stimulé dans mes recherches, dont il comprend tout l'intérêt pratique pour une saine adaptation qui doit nous permettre d'établir l'Eglise sur des bases solides; — mes confrères les RR. PP. Trigalet et Wauters, ainsi que le R. Fr. Brants, qui, en prenant sur eux une grande partie de la besogne commune, m'ont laissé plus de loisirs pour ce travail; — tous les indigènes qui m'ont donné leur confiance et m'ont aidé de leurs précieuses informations et explications, comme Bakutu Bonifasi, Ali Ntefeji, Mpẹtsi, Esal'ey'olaka, Ikanya, Bolongo Lokolo, B. Ekamba, Bɔsɛmbu, Piosi Isia, et tant d'autres que je ne puis citer tous, car la liste s'allongerait démesurément.

Je dois une grande reconnaissance à M. le Procureur Général honoraire A. Sohier. Cet éminent juriste a eu l'extrême obligeance de revoir tout le manuscrit me signalant les passages amphibologiques ou obscurs et indiquant les endroits où un supplément d'explication ou une revision du texte serait souhaitable. Il a ainsi puissamment contribué à donner à ce travail sa forme ultime, et par conséquent une bonne part du mérite de cet ouvrage lui revient.

CHAPITRE I.

PRÉLIMINAIRES ET GÉNÉRALITÉS.

Le mariage comporte un côté sexuel, un élément d'affection ou de tendresse et un élément utilitaire. Il est exceptionnel qu'un de ces éléments soit la composante exclusive de l'union. Non seulement cela est vrai de l'union matrimoniale, mais aussi des relations irrégulières non momentanées.

Cette loi, qu'on peut admettre comme générale et universelle, vaut aussi pour les Nkundó. Il est donc utile. avant d'aborder l'étude détaillée du mariage chez cette peuplade, d'examiner comment ces éléments s'y présentent.

Commençons par le côté utilitaire, sur lequel nous pouvons être bref. De ce point de vue, l'épouse est pour le Nkundó la personne qui s'occupera à satisfaire ses besoins quotidiens d'alimentation (cuisine, plantations), qui fera régner dans sa case l'ordre et la propreté, qui élèvera ses enfants. C'est donc pour lui la ménagère et la mère.

Des cas de mariage pour motif politique ou économique se présentent; mais ils sont exceptionnels, de sorte que nous pouvons omettre d'en tenir compte.

La considération des qualités morales intervient souvent dans le choix d'une épouse. Mais à proprement parler il ne s'agit pas alors de mariage de raison; c'est plutôt l'affection qui en est cause.

Quant à l'élément affectionnel et au côté sexuel de la question, il est indispensable que nous nous y arrêtions plus longuement.

Ce chapitre est donc divisé en deux parties :

I. La vie affective;
II. La vie sexuelle des Nkundó.

[p.23]

PREMIÈRE PARTIE.

La vie affective des Nkundó.

Les Nkundó sont capables d'une réelle affection. Celle-ci prend des formes diverses et atteint des degrés différents selon la qualité des personnes qui en sont l'objet. Nous traiterons dans des articles successifs :

I. De l'affection entre parents;
II. D'une forme spéciale de celle-ci ou de la création d'une *Bolúmbú;*
III. De l'amitié;
IV. De l'amour entre conjoints.

ARTICLE I. — L'AFFECTION ENTRE PARENTS.

Le Nkundó porte aux membres de sa parenté un amour profond. Je suis d'avis qu'en général il les affectionne aussi vivement — si pas plus — que la plupart des Européens, mais sans être capable d'autant de dévouement. Pour expliquer cet état d'âme, il suffit de considérer que l'affection est quelque chose d'instinctif : *botéma nd' îkọma,* disent nos gens, le cœur est comme un paquet, c'est-à-dire il ne choisit pas l'objet de son amour; c'est celui-ci qui s'offre spontanément à lui (1); tandis que le dévouement inclut presque toujours un raisonnement et se fonde sur une haute moralité à base religieuse. Ensuite, les causes qui, chez nous éloignent si souvent les parents les uns des autres (questions de propriété, d'héritage, etc.) n'existent pas chez les Nkundó, qui connaissent la la collectivité du patrimoine. Chez eux, les membres de la famille ont un besoin absolu et constant les uns des autres: ils ne peuvent lutter contre la vie que s'ils se tiennent bien unis. Un homme isolé de sa parenté est un paria, car dans toute affaire de quelque importance il doit compter sur elle pour l'aider, le protéger, le défendre. Il est donc pour ainsi dire forcé de faire cause commune avec le reste de sa famille et d'y garder le rang qui lui convient.

---

(1) Ou *lolango ale nsẹmbẹ éy' otéma*=l'amour est un produit spontané, inné, du cœur.

Ceci peut contribuer à faire comprendre qu'il y a chez cette peuplade moins de causes de refroidissement de l'affection familiale et plus de raisons pour maintenir la bonne entente. Mais il serait faux d'attribuer leur amour à une espèce de calcul égoïste. Leur affection est sincère et spontanée; seulement les faits indiqués expliquent pourquoi les désunions et les brouilles, si fréquentes en Europe, sont inconnues chez les Nkundó; elles sont liquidées au plus tôt et n'ont pas le temps de s'envenimer ou de s'enraciner. Une exception rarissime ne détruit pas la règle générale.

§ 1. Parents et Enfants.

Les parents aiment sincèrement leurs enfants. Leur affection n'est pas entamée par l'âge; il n'y a qu'une plus grande tendresse vis-à-vis des tout jeunes, qu'ils portent et choient volontiers. L'indulgence qu'ils témoignent à l'égard des défauts de leur progéniture est limitée par la colère lorsque les écarts les exaspèrent, moins souvent par le souci raisonné d'éducation. Le conjoint qui n'a pas souffert de la faute ne réagit pas contre son enfant, mais, entraîné par son affection, le protège plutôt. Les parents tâchent d'excuser et de défendre avec acharnement leurs enfants qui ont mal agi (¹). Toutefois, le bien commun du clan l'emporte sur l'affection. Aussi, lorsque la famille

---

(¹) Constatations qu'on peut souvent faire également chez nombre d'Européens.

entière pâtit des manquements des adolescents, ceux-ci ne seront plus épargnés par leur père; mais leur mère se met souvent de leur parti, car n'appartenant pas à la famille de son mari, elle ne laisse parler que son cœur. L'organisation familiale-politique de cette peuplade exige que la tendresse soit limitée; sinon elle conduirait au désordre et à l'anarchie.

On ne peut pas dire des parents Nkundó, comme on le lit souvent au sujet d'autres Congolais, qu'ils ne se soucient plus de leurs enfants qui peuvent se suffire à eux-mêmes et qui seraient ainsi obligés, dès l'âge de six à sept ans, de pourvoir personnellement à leurs besoins. Nos gens ne cessent de nourrir, voire de choyer leurs enfants : même mariés, ceux-ci sont toujours bien accueillis au foyer maternel et copieusement servis. Il est bien vrai que la jeunesse est beaucoup en forêt à la recherche de diverses sortes de vivres, mais cela fait partie de leurs jeux et amusements, rentre dans le programme de leur éducation et est en même temps leur contribution à l'entretien du ménage (contribution qui ne peut être absente d'aucune éducation sérieuse et qu'il est regrettable de voir faire défaut dans tant de familles d'Europe (¹).

Dans l'affaire du mariage, les parents respectent, en règle générale, les sentiments de leurs enfants. Poussé par la cupidité et surtout par le besoin qu'il a d'un certain montant de valeurs, un père laisse parfois prédominer la voix de l'intérêt sur celle du cœur.

Il va sans dire que des aberrations du sentiment paternel peuvent se rencontrer, mais elles sont rarissimes (²).

Si les parents aiment tous leurs enfants sans distinction et sans égard à leurs défauts, vices, etc., ils ne sont pourtant pas exempts d'une certaine partialité; comme chez nous, l'un ou l'autre est l'objet de plus de prévenan-

---

(¹) Il sera traité plus amplement de l'éducation dans le chapitre X, art. VIII.

(²) Cfr. un exemple au chapitre II, art. XI, 3°, B.

ces, de plus de condescendance, etc. Ces préférences n'engendrent pas chez les frères la jalousie, pourvu qu'elles restent dans les limites de l'équité, ce qu'elles font pratiquement toujours.

Certains hommes riches occupant un rang social prépondérant ont un moyen d'extérioriser leur prédilection pour une de leurs filles, moyen qui est en même temps une ostentation de leur richesse et une affirmation de leur position. Cette pratique sera décrite dans l'article suivant.

De leur côté, les enfants aiment sincèrement leurs parents. Comme chez les Européens, leur amour est fait plus de respect envers leur père et est plus tendre envers leur mère. On trouve chez les Nkundó les mêmes variantes dans le sentiment, selon qu'il s'agit des garçons ou des filles. Les enfants peuvent manquer à leur devoir d'affection et de respect; mais ce sont des exceptions dues à la légèreté, à l'entêtement, à la colère brusque (1). On ne voit pas ici ces dissensions profondes qui parfois, chez les Européens, divisent parents et enfants, ni ces grossièretés et brutalités qu'on lit assez fréquenmment dans nos journaux : chez les Nkundo, ces drames de famille sont inconnus.

Toutefois ceci n'exclut pas la désobéissance. L'enfant nkundo lui aussi préfère le jeu au travail et la liberté à la discipline. Il tâche de se dérober aux ordres de ses parents qui le lient et empèchent les ébats avec ses compagnons (2).

L'affection est particulièrement profonde envers la mère. Quel que soit l'âge que le Nkundó ait atteint, sa tendresse pour elle ne diminue point : il reste toujours son enfant. Dans toute peine, toute déception, tout chagrin il a sur les lèvres le mot : *ngóya* : maman. Le sentiment inné qui lie mère et enfants conserve chez cette peuplade toute sa spontanéité native.

---

(1) Voir un exemple au chapitre X, art. VIII.

(2) Un des tout premiers mots que l'enfant nkundó apprend est « *mbóí* » : je ne veux pas.

Les parents et enfants nkundó ne se donnent pourtant pas de marques extérieures spéciales de leur affection, comme il s'en rencontre chez d'autres peuples.

Au décès on peut constater sur le vif la sincérité de l'affection entre parents et enfants. Leur douleur émouvante est extériorisée bruyamment et souvent pathétiquement. Même des hommes âgés n'ont pas honte de sangloter comme des enfants. Que la légèreté de leur caractère les fait passer facilement d'un sentiment à un autre n'infirme en rien notre affirmation. (On peut d'ailleurs en constater autant en Europe.) (1).

§ 2. Frères et Sœurs.

De l'amour que les enfants nkundó portent à leurs parents dérive naturellement l'affection qu'ils témoignent à leurs frères et sœurs, et qui est sincère et vive. Les remarques que nous avons faites au sujet de la nature et des qualités de ce sentiment des enfants à l'égard de leurs parents s'appliquent également ici. Les brouilles qui peuvent se produire s'enveniment rarement. D'un côté l'affection entre frères et sœurs est sincère et profonde, et de l'autre l'interdépendance sociale et économique renforce tout naturellement ces liens.

L'entr'aide découle de l'amour; les frères et sœurs se rendent fréquemment service.

Après le décès du père et de ses oncles, le frère est le défenseur et protecteur naturel de ses puînés et de ses sœurs, même lorsqu'ils sont mariés.

Il existe une différence notable de degré dans l'intensité de l'amour entre frères et sœurs utérins et les autres. Les liens entre enfants de même mère sont beaucoup plus intimes et leur affection plus chaude qu'envers les frères et sœurs de mères différentes. Ceci encore est entièrement conforme à la nature humaine universelle, et prouve la supériorité de la monogamie sur la polygamie pour l'union, l'entente, le bonheur dans les familles.

---

(1) Voir mon article sur les coutumes funéraires des Nkundó, à paraître dans *Anthropos*.

Pour ce qui est des marques de l'affection, du chagrin à l'occasion du décès, etc., les mêmes constatations peuvent se faire — *mutatis mutandis* — que pour les relations entre parents et enfants.

§ 3. Parents divers.

L'amour du Nkundó s'étend à tous les membres de sa famille, c'est-à-dire à tous ceux auxquels il se sent uni par la communauté de sang et d'origine. Ceux-ci sont beaucoup plus nombreux qu'en Europe, puisque la parenté nkundó comprend bien plus de générations. L'intensité de l'affection diminue progressivement avec l'éloignement des degrés. Mais le Nkundó se sait et se sent toujours appartenir à la grande famille et reste attaché à tous les membres dont elle se compose. Chez tous il trouve un domicile. C'est ce qui rend compte de ce que, dans les centres, les hommes d'un même village se recherchent et sont tous « frères », ce qu'ils sont effectivement, puisque, d'une façon générale, chaque village ne forme qu'une seule et même parenté.

Si, ici comme pour le cas des frères et sœurs, la communauté d'intérêts joue un rôle dans le maintien de l'attachement aux membres de la famille, ce sentiment n'est pourtant pas basé sur des considérations égoïstes: celles-ci ne font que renforcer l'affection qui est, chez le Nkundó, véritablement innée. Parmi les divers parents, l'amour est le plus développé entre aïeux et petits-enfants, entre oncles et tantes et neveux et nièces, entre cousins et cousines, etc.

Comme chez les Européens, l'affection entre aïeux et petits-fils est très vive, plus tendre, dirait-on, qu'entre parents et enfants (comme l'exprime le dicton : *bǒna* *l'onkáná, ndeki nd'ônkáná*), mais dégénérant en débonnaireté et faiblesse, d'un côté, et en un laisser-aller d'un air irrespectueux, de l'autre.

Le Nkundó aime et traite ses oncles et tantes paternels comme ses « pères », ses oncles et tantes maternels comme ses « mères ». Évidemment, les sentiments qui l'animent à leur égard ne sont pas aussi affectueux que ceux qu'il porte à ses parents, mais ils en sont la prolongation atténuée.

Dans la même mesure il en est ainsi des liens qui l'unissent à ses cousins et cousines, qu'il nomme ses « frères » et « sœurs ». Mais les enfants de sa tante paternelle sont ses « pères ».

ARTICLE II. — LA BOLÚMBÚ.

Aux temps anciens un homme extrêmement riche créait *bolúmbú* une de ses filles, pour marquer son affection pour elle et faire ostentation de ses biens. Cette coutume est actuellement en pleine disparition (1). La division plus grande des richesses; la diminution des loisirs causée par les travaux imposés par le Blanc, soit directement : corvées, routes, travaux économiques, etc., soit indirectement, par la nécessité de se procurer le montant des impôts; la difficulté conséquente de faire de grandes concentrations de peuple pour assister à ces cérémonies et fêtes durant des jours et des semaines; tout cela en a rendu la pratique quasi impossible (2). Pourtant, il nous faut la décrire ici.

Lorsqu'un indigène voulait que sa fille aimée devînt

---

(1) Sur la rive gauche de la Loilaka, elle a disparu depuis des années déjà. Les Injóló l'ont encore pratiquée jusque tout récemment.

(2) On pourrait supposer que les nouvelles utilisations de richesses procurées par le développement économique aient contribué à la disparition de cette coutume. Théoriquement ce fait aurait pu avoir eu cette influence; mais pratiquement il n'est pour rien dans le changement constaté.

bolúmbú, après avoir obtenu le consentement et le concours pécuniaire de toute sa parenté, d'immenses préparatifs étaient faits : boisson, vivres divers, danses; tout devait être extraordinaire. Au jour fixé et porté à la connaissance de toute la région par des messagers, une affluence énorme de monde se réunissait chez lui. Des réjouissances publiques avaient lieu durant des jours et des jours. Dans une harangue de circonstance, le père annonce à l'assemblée son intention de constituer sa fille *bolúmbú*. Deux parents ou deux femmes de son père arrachent à la fille les habits qu'elle porte et la revêtent de fourrures précieuses, principalement d'une partie de peau de l'antilope rayée *mpangá*. Certains villages lui permettaient le port de la peau de léopard, tant devant que derrière.

Ensuite le père décrète (*-békya*) que sa fille, étant devenue *bolúmbú*, ne quittera jamais le port des fourrures, qu'elle ne travaillera plus, qu'elle ne sera pas donnée en mariage au premier venu, mais uniquement à un homme très riche et influent. D'où le synonyme de *bǫ̌na óǎ boéko* = enfant de décret, enfant réservée, interdite.

Cette cérémonie peut avoir lieu quel que soit l'âge de l'enfant, depuis trois ans jusqu'à l'adolescence.

La cérémonie terminée, la jeune fille se retire (*-ulama*, transit. *-uja*) dans une case spécialement aménagée à cet effet, nommée *ilękę*. Cette réclusion ne dure que quelques mois. Si certains besoins l'obligent à quitter la demeure, elle le fait par derrière, dans la bananeraie, se dissimulant autant que possible sous une natte. Elle ne marche pas sur le sol nu; ses pieds ne peuvent pas venir en contact avec la terre. C'est pourquoi des nattes sont étendues partout sous ses pas. Elle ne fait aucun travail; ce sont sa mère, sa sœur, sa tante, etc., ou une esclave qui lui préparent la nourriture. Quant aux soins de toilette, elle ne se lave pas les mains à l'eau, mais à l'huile de palme.

Toutes ces pratiques sont des marques de respect et des signes d'honneur.

Lorsque la réclusion touche à sa fin, le père donne une seconde fête, avec danses, boisson, etc. La *bolúmbú* sort sur des nattes. Mais il n'y a aucune nouvelle cérémonie. Désormais la jeune fille ne diffère en rien de ses congénères; elle ne garde que son signe distinctif : les fourrures, et elle ne s'occupe pas des travaux du ménage.

Son mariage était toujours fort retardé, car l'homme qui désirait la prendre comme épouse devait réunir une quantité considérable de valeurs avant de pouvoir se risquer à demander sa main. En effet, si sa tentative restait infructueuse, il s'exposait à la risée de toute la région.

Chez les tribus habitant la rive gauche de la Loflaka, tout homme riche et de bonne famille pouvait demander une fille *bolúmbú* en mariage. Au contraire, chez les Injǫ́lǫ́, la chose était plus compliquée. Le prétendant devait appartenir à une autre tribu ou à un autre groupement. Par exemple, une fille appartenant aux Engónjó n'était donnée qu'à un homme des Wesé ou des Ngǫmbę, ou d'une tribu voisine, jamais à un membre des Engónjó. Tous les Engónjó considéraient la *bolúmbú* comme leur sœur. Aussi, lorsque le futur mari se rendait chez la famille de la *bolúmbú* pour demander sa main, chaque village lui barrait le chemin au moyen d'une palissade-clôture. On lui prenait toutes les valeurs dotales qu'il portait avec lui, en leur substituant l'équivalent en biens divers : poules, canards, chiens, nattes, etc., c'est-à-dire qu'ils faisaient l'échange de valeurs dotales contre des valeurs de *nkǫmí* (¹). Ce n'est que lorsque le village qui barrait la route n'avait plus de quoi continuer l'échange, que le prétendant pouvait passer. Si celui-ci voyait sa provision de richesses épuisée, il était forcé de rentrer chez lui pour la renouveler. Tout ce qu'il donnait de cette

---

(¹) Cfr. chap. II, art. VII.

façon était compté comme dot=*jèngí* (1), et tout ce qu'il recevait faisait partie du *nkọmí* (2).

On le comprend, dans ces conditions demander en mariage une *bolúmbú* était un luxe que le vulgaire ne pouvait se permettre. Le prétendant appartenait nécessairement à une famille riche et influente, dont tous les membres l'assistaient.

Lorsqu'il avait enfin réussi à se frayer un passage, avec un trésor suffisant, jusqu'au père de l'élue, celui-ci ne mettait plus d'obstacles à son désir. La jeune fille, de son côté, était honorée au possible et enchantée de ce qu'un homme l'aimait au point de se donner tant de peine et de débourser tant de valeurs par affection pour elle.

Pour le reste, le paiement de la dot se faisait comme pour tout autre mariage. Seulement, pour être présentée à son mari, la future s'avançait sur une rangée de nattes. Et une fête était organisée pour célébrer l'heureux et important événement. Des danses, aspergées d'un déluge de bière, avaient lieu et duraient des semaines, voire un mois entier.

Le père donnait à son gendre une grande quantité d'objets de *nkọmí* (3), de sorte que la *bolúmbú* devenait souvent *yěngaende*, ou au moins *lifayǎnjọku* (4). Il ne laissait partir sa fille qu'après lui avoir adjoint au moins une *ebísa* pour la servir (5). Ainsi, Bonjéngó, fille d'Ilónjó y'Ókákema, de Bompóma (Injọ́lọ́, Engónjó) (décédée en 1934), lorsqu'elle fut prise en mariage par Bolángé w'Ioma, de Lokóndola (Injọ́lọ, Ngọmbẹ), avait reçu de son père quatre bibísa, pour s'occuper de ses travaux, plus un jeune cousin qui devait rester auprès d'elle pour lui chercher le bois de chauffage. De la sorte, le père assurait à sa fille bien-aimée la continuité de sa situation honorable de grande dame.

---

(1) Cfr. chap. II, art. VIII.
(2) Cfr. chap. II, art. VII.
(3) Cfr. chap. II, art. VII.
(4) Cfr. chap. VII, art. IV.
(5) Cfr. chap. VII, art. III.

Voulant faire persister la position prépondérante de son épouse, le mari, de son côté, la créait sa *bolúmbú* (1) : Bọn'ôw'olúmbú átswá ô wâlí ów'olúmbú ék'ôme. Il disait à l'assemblée : « Son père l'a proclamée *bolúmbú*, et moi je la proclame *bolúmbú* de même (la'ékáé ôékyákí, em mpé njôékya á ng'ọkọ) ».

Quelle est la raison d'être de cette coutume? D'après les indigènes, c'était une affirmation publique de la prépondérance sociale du père et, en même temps, — les deux choses sont inséparables, — la plus grande marque d'amour qu'il pouvait donner à sa fille. N'importe quel indigène n'avait pas le droit de constituer sa fille *bolúmbú*. Il devait, au contraire, occuper un rang social particulièrement en vue, c'est-à-dire être chef de famille riche, influent et puissant. Toutes les cérémonies, pratiques et règles observées dans cette institution indiquent cette direction. Et la comparaison avec la femme *bolúmbú* (1) ajoute encore à cette explication une plus forte probabilité.

Comme nous l'avons indiqué, cette coutume est en pleine voie de disparition. Dans certaines tribus, comme les Beloko, sous-tribu des Lifumba, on commence actuellement à lancer un « ersatz ». La fille de prédilection est parée et ornée comme autrefois, les fourrures étant remplacées par des tissus européens. Mais le caractère public de l'institution ancienne a disparu. On ne fait plus autour de sa création toutes les cérémonies. Enfin on ne l'appelle plus *bolúmbú*, un nouveau nom ayant été inventé : *bọndẹlóóngola* = le Blanc l'élève (l'éduque).

---

(1) Cfr. chap. VII, art. III. A moins qu'elle ne fût sa première épouse. Cfr. ibid. et art. I.

ARTICLE III. — L'AMITIÉ.

L'amitié n'est pas inconnue du Nkundó. Elle se fonde sur les mêmes bases qu'en Europe. J'ai connu plus d'un exemple d'une réelle affection mutuelle entre personnes nullement apparentées. Personnellement, je compte parmi les Noirs que j'ai fréquentés des amis sincères qui m'ont témoigné une réelle affection, m'ont aidé de tout leur pouvoir et fait preuve d'une entière confiance; il y en a même qui n'ont pas craint de s'attirer pour moi des embarras sérieux et qui, pour me disculper, sont allés jusqu'à s'accuser eux-mêmes et s'exposer à des difficultés et à des sanctions.

Outre les cadeaux et l'assistance mutuelle, les amis se donnent peu ou pas de marques de leur affection. Les embrassements existent, mais ils sont rares entre hommes, tandis qu'on les voit fréquemment entre femmes.

Les Nkundó connaissent le pacte d'amitié (*boseka* ou, chez les Bombwanja, *likandeko*) (1). Deux personnes du même sexe se lient d'amitié (*kɔta boseka ou likandeko*) en présence d'un témoin (*ndonga*), à qui il incombe de transmettre les présents mutuels.

La conclusion du traité d'amitié est proprement une coutume des femmes; ce n'est que subsidiairement, par imitation, que les hommes — généralement leurs maris — se lient d'amitié de la même façon. Ce pacte n'est pas héréditaire d'office, mais les enfants peuvent le maintenir, — avec le même *ndonga* que leurs pères, — comme aussi il leur est loisible de ne pas le reprendre (2).

Nous pouvons distinguer dans le pacte d'amitié deux éléments : la sympathie ou l'affection et l'entr'aide. L'assistance mutuelle est, en soi, une marque de l'amitié; mais il n'est pas rare, entre hommes, qu'il soit la cause et la raison exclusives du pacte dans lequel ils cherchent un soutien réciproque. Chez les femmes, au contraire, on peut affirmer que les cadeaux sont uniquement considérés comme preuves d'affection et que c'est ce sentiment seul qui est à la base du lien. Souvent les femmes qui s'aiment beaucoup ne se lient pas au moyen d'un pacte d'amitié et se contentent de se prouver en toute simplicité leur affection. Les hommes aussi peuvent être d'excellents amis sans recourir à la conclusion d'un pacte. Mais la conclusion d'un traité rend publique leur relation et par conséquent la protège contre des influences délétères, comme seraient des incompréhensions, des dissensions, des colères, etc. On dirait que c'est l'élément raison qui s'ajoute à l'élément sentiment.

---

(1) *Bofili* chez les Ekonda, *mbale* chez les Batswa.

(2) Voir encore une cause particulière de pactes d'amitié au chap. IV, art. 1.

Contrairement à l'affection entre parents, l'amitié se refroidit, voire périt. Ceci vaut surtout pour les pactes dont l'entr'aide est la seule base. Ainsi, si un des deux amis est par trop avare en comparaison de l'autre, on en arrive vite à la rupture.

Le Nkundó porte encore une affection particulière à ses compagnons d'âge (*boningá*, pl. *baningá*), c'est-à-dire à tous ceux qui sont nés le même jour, semaine, mois ou époque que lui. Il se sent uni à eux par des liens spéciaux. Entre eux, les compagnons d'âge se considèrent et se traitent comme des frères, se prêtent aide et assistance, etc.

Cette affection est naturelle; l'égoïsme, qu'on peut trouver entre « amis », n'existe pas entre compagnons d'âge.

Leur relation est si intime qu'ils se prêtent, le cas échéant, leurs épouses (1).

Enfin, les homonymes (*ndoi*, plur. *bandoi*) se témoignent mutuellement une réelle affection; ils s'entr'aident et se remettent des cadeaux. Ils ne font pourtant pas de pacte, comme pour le *boseka*.

Il faut noter que ces divers liens n'existent pas entre personnes de sexe différent; ils seraient condamnés comme concubinage.

---

(1) Cfr. chap. VI, art. VIII, § 1.

ARTICLE IV. — L'AMOUR CONJUGAL.

Maintes fois la question a été posée : Qu'en est-il de l'amour chez ces populations? Les conjoints s'aiment-ils réellement? Nous ne parlons pas de la passion sexuelle, qui, d'ordinaire, s'ajoute à l'amour entre homme et femme, mais qui, en soi, en est bien distincte. L'amour est une résultante de divers sentiments : sympathie, affection, appréciation mutuelle, admiration, dévouement, etc., et, selon la présence ou l'absence d'un de ces éléments et le degré qu'ils atteignent, nous qualifions la perfection de l'amour.

La réponse à la question est, de par la nature même des choses, extrêmement délicate. En effet, il est difficile d'observer et d'analyser des faits nets et précis. L'idée que nous nous en faisons doit nécessairement provenir d'une conclusion logique basée sur une quantité de cas particuliers. Ceux-ci pourraient avoir une autre explication que celle que nous donnons. Il peut nous arriver, en effet, d'attribuer à l'amour véritable ou à l'absence d'amour les effets d'autres causes que nous ne remarquons pas. Pourtant, nous ne pouvons nous abstenir de faire suivre quelques données qui nous permettront la formation d'un jugement suffisamment conforme à la réalité.

Il est incontestable que l'amour n'a pas ici la pureté qu'on lui trouve dans certaines catégories d'Européens ou d'autres peuples, surtout chez les braves chrétiens. Il n'est étonnant pour personne que des populations païennes avec leur atavisme de coutumes dégradantes ne soient pas arrivées à la finesse du sentiment en général, ni surtout à la hauteur morale d'une vertu si noble nourrie et développée par des siècles d'influence chrétienne.

Ensuite, l'instabilité du mariage, sa dissolubilité et l'existence de la polygamie, loin d'être aptes à développer la pureté de l'amour, tendent plutôt à l'avilir. Enfin, la vivacité et la sincérité de l'affection familiale, que nous avons exposée à l'article I, conduisent tout naturellement à la diminution de l'amour conjugal, d'autant plus que le Nkundó a, de par la constitution patriarcale de la société indigène, un plus grand besoin de sa parenté que de son conjoint.

Aussi trouve-t-on beaucoup d'égoïsme, un des signes caractéristiques de la décadence morale, et peu de dévouement. Il est rare qu'une femme reste chez son mari atteint d'une maladie incurable, impotent ou devenu trop pauvre à son goût. Les Nkundó trouvent la chose toute naturelle et ne montrent aucune honte de l'avouer, même devant le missionnaire.

Il en est de même du mari envers sa femme. Si elle est devenue incapable de lui faire atteindre au moins un des buts pour lesquels il l'a épousée, pourquoi la garderait-il chez lui? Si elle lui a donné des fils, ceux-ci tiennent à garder leur mère, et sur leurs instances, jointes peut-être à un sentiment de compassion envers celle qu'il a aimée, elle pourra rester. Ses fils s'occuperont de sa subsistance, avec de temps en temps un petit apport de la part du père, et ses filles la soigneront et lui prépareront les aliments. D'autres hommes s'obstinent malgré tout à se débarrasser de cette importune. Mais ils ne réussissent que lorsqu'ils n'ont pas de fils en âge de défendre leur mère. Les différences dépendent du caractère individuel des personnes (⁹).

Dans ce domaine, il n'y a que la religion qui puisse apporter un changement radical. Quoiqu'on soit encore très loin du but à atteindre, certains chrétiens sérieux commencent déjà à se plier aux exigences de la morale supérieure et à traiter leur conjoint(e), même malade, conformément à la sainteté du mariage, bien que la chose soit plus ardue pour eux, cette même morale leur défen-

---

(⁹) Cfr. chap. VIII, art. I.

dant la polygamie ou tout autre moyen de satisfaire la passion.

Un cas admirable est celui de Bekau Marie, fille d'Esalé d'Iámbo (Ɓonkoso). Son mari, Bɔkɔmbeembe Pierre de Mbalá, est depuis de longues années atteint de la lèpre. Il est incapable, tant d'accomplir l'acte que de faire n'importe quelle besogne sérieuse. La femme doit donc subsister par ses propres moyens et avec l'aide de son fils. Malgré la liberté, l'éloignement de son village natal et les mauvais sentiments de la famille de son mari envers elle, elle n'a pas voulu le quitter et est décidée de continuer à se dévouer à lui (1).

Dans un différend entre sa famille et son mari, il est difficile de dire d'avance pour qui la femme prendra parti. De même si des difficultés surgissent entre sa famille et son épouse, le mari peut aussi bien se ranger du côté de sa femme que de celui de ses parents. Tout dépend des tempéraments individuels. Il y a des personnes qui spontanément soutiennent leur famille; d'autres, au contraire, font bloc avec leur conjoint. Une femme ou un homme qui, sans raison valable, se déclare d'une façon habituelle pour sa famille contre le conjoint n'est nullement approuvé par ceux qui observent le conflit en simples spectateurs neutres. Aussi juge-t-on qu'alors les époux ne s'aiment pas beaucoup. Souvent la rupture ne tarde pas à se produire. Si pourtant l'union tient malgré tout, il faut généralement l'attribuer à la crainte des conséquences encore plus graves d'une dissolution. Les mêmes variations individuelles se retrouvent dans l'attachement de la femme aux intérêts de la famille de son mari.

Nous ne pouvons pas comparer le ménage indigène aux ménages des simples braves gens de chez nous, où la famille se compose exclusivement des parents et de leurs enfants. Ici, elle est plus étendue : les intérêts du mari sont aussi ceux de ses parents, frères, oncles, etc. Pourtant, comme nous le verrons à propos du mariage par héritage, il n'est pas rare de trouver des femmes qui demeurent attachées à la famille de leur mari défunt. D'autres tendent plus à enrichir leurs propres familles.

---

(1) Ce cas n'est dû à l'influence chrétienne que partiellement. C'est pourquoi il a sa place ici à l'exclusion de quelques autres que je pourrais relater, mais qui sont dus exclusivement à l'action sur les âmes de la morale du Christ.

Voici un cas historique où la femme s'est montrée très dévouée aux intérêts de son mari, quoiqu'une certaine place semble devoir être laissée à l'amour-propre et à la gloire personnelle (¹) : Bolúmbú wá nsánjí, fille de Bǫkǫmbę de Litúli (Bombwanja), est mariée à Bǫnyęmę w'ënyuká de Bonganda (Bonkoso). Un jour elle rentre voir son frère (son père étant décédé entre-temps), Bǫmpęlí w'ęlǫmbǫ, qui a quitté Litúli pour l'établir dans son village maternel, Etóo des Boéndé. Ils se mettent à disputer. Bǫmpęlí prétend que Bǫnyęmę ne vaut pas lourd, qu'on exagère ses richesses, qu'on le glorifie à tort, etc. Bolúmbú défend son mari. Finalement, ne pouvant se mettre d'accord, Bǫmpęlí enjoint à sa sœur de ne plus retourner chez son mari, afin qu'elle soit mariée à un autre homme. Car il est décidé à prendre la preuve de la valeur de Bǫnyęmę en lui faisant la guerre; et elle ne peut pas admettre que son mari soit fait prisonnier par son propre frère. Malgré tout, Bolúmbú s'obstine et part en hâte. Arrivée chez son mari, elle lui raconte tout. Entre-temps, tout Boéndé et d'autres clans Bombwanja prennent les armes. Enyuká, de son côté, communique la nouvelle à tous les villages Bonkoso, leurs alliés, clients et Batswá. Les divers groupes de combattants se postent près du village de Bonganda, dans la forêt actuelle de

---

(¹) D'après mes évaluations, cet épisode est vieux d'à peu près cent ans. J'ai encore connu deux hommes qui en ont gardé souvenance : l'aîné (Longwokó des Baséká Bongóngó, Bongili), avait alors environ 20 ans. Une arrière-petite-fille de Bǫnyęmę (Mpotá Sofie) est maintenant dans la quarantaine.

Boóngónjọu, entre la Lomeké et l'emplacement présent de Bẹsọmbọ́, de Lofelí et d'Engónjó. L'armée Boéndé est attaquée à l'improviste par les Bonkoso et, après un combat acharné, est mise en déroute, laissant sur le champ de bataille plusieurs morts. La paix est proposée par Bọnyẹmẹ. Il met sa fierté à ne pas se laisser surpasser en générosité. Non content de payer aux clans qui ont perdu des membres, il envoie, par une munificence vraiment princière, toutes les valeurs dont Bọmpẹlí a besoin pour indemniser les groupes Bombwanja éprouvés par la perte d'un des leurs; et par surcroît, il lui porte toute une fortune à titre de complément dotal pour Bolúmbú.

Les Nkundó connaissent bien des cas où une veuve ayant atteint un certain âge prend l'engagement solennel de ne pas se remarier, de ne plus s'approcher d'aucun homme. Dans le sexe fort, les cas sont pratiquement inexistants. Renvoyons aussi aux cas, cités plus loin, de fẹmmes qui voulaient supporter la maladie et mourir chez leur mari (chap. VI, art. III, § 4), ainsi que les préférences pour la monogamie (chap. VII, art. VI et VII).

Sous le bénéfice de l'explication donnée au début, je pense pouvoir affirmer que la grande majorité des mariages contractés par les Nkundo sont des mariages d'amour. Le mariage politique ou d'intérêt a certainement existé. Et, à présent surtout, on trouve des parents qui poussent leurs enfants au mariage par intérêt financier ou social.

Cette conclusion n'est peut-être pas admise par nombre de coloniaux. Pourtant il me semble qu'elle s'impose, dans le sens et les limites indiquées ici. On argue surtout de l'instabilité des unions, de la *fréquence* des divorces, de l'infidélité et de la polygamie, objections que nous allons examiner un peu plus en détail.

Pour juger convenablement, il faut commencer par distinguer entre les sexes, les situations n'étant pas du tout comparables. Ensuite, pour ce qui est des femmes, il faut distinguer encore entre les femmes de polygames et les autres.

Parlons d'abord des hommes. Ils semblent être supérieurs à l'autre sexe par rapport à l'amour conjugal, si nous nous basons sur la plus grande fidélité. Le divorce est presque toujours causé par la femme. Ceci est d'ailleurs tout naturel : l'homme se marie à un âge relativement avancé, s'engage donc en pleine connaissance de cause, tandis que la fille est fiancée le plus souvent avant l'âge de raison et ne peut donc laisser parler son cœur.

Par contre, le polygame doit partager son cœur. Comme nous le verrons *suo loco*, il porte un amour spécial à une de ses épouses. Envers la première, son affection devient plus profonde, plus raisonnée, plus de volonté, tandis que l'amour qu'il porte à la favorite semble plutôt question de sentiment au sens strict du mot. Quant aux autres, généralement il les a choisies de son propre gré, et peut-être même il en a séduit au point de les amener à quitter leur mari précédent. Il paraît donc injuste de nier l'existence d'une certaine affection envers elles.

Mais peut-on encore lui appliquer le nom d'« amour »? Dans notre psychologie européenne, l'amour conjugal est exclusif. On dirait que chez le Nkundó il n'en est pas ainsi. Bien souvent on entend prétendre que le polygame considère ses femmes, à l'exception d'une ou de deux, comme capital humain, comme machines à produire. Sans nier que le harem constitue un capital humain et soit une source de richesses, il m'est avis que l'affirmation est beaucoup trop radicale et absolue. Dans la généralité des cas il faut attribuer au polygame des sentiments de réelle affection envers ses femmes. Je comprends cette affection comme une espèce d'amour de proportion réduite. Et je compare cette situation — *mutatis mutandis* — à quelqu'un qui aime simultanément plusieurs amis. On peut parler d'amour envers plusieurs, malgré les différences d'intensité, d'après les diverses personnes qui en sont l'objet, quoique nous puissions considérer cet amour partagé comme très imparfait. Mais quel que soit le nom qu'on lui applique, et si faible que soit le degré d'intensité qu'on lui reconnaisse, il est impossible de nier son existence.

Parmi les femmes, il faut distinguer entre femmes de monogames et femmes de polygames, surtout les « supplémentaires ». Il se comprend sans peine que chez ces dernières l'amour est plus sujet au refroidissement. Le mari étant obligé de partager ses faveurs et les marques de son affection, ne fût-ce que pour conserver la bonne entente, il saurait difficilement en être autrement, sans parler des mariages en bas âge. Outre la cause précitée du refroidissement de l'amour chez les épouses polygames, il est incontestable que la communauté d'âmes, de sentiments et d'intérêts ne s'établit pas entre elles et leur mari aussi complètement que dans l'union monogame. On ne peut pourtant pas poser comme règle générale que la femme de polygame n'aime pas son mari, du moins dans une certaine mesure, qui évidemment varie avec les sujets. Prétendre, à priori, que l'homme ne saurait être simultanément l'objet de l'amour de plusieurs femmes est inadmissible en logique et contraire aux faits. Ici on voit assez fréquemment qu'une femme quitte son mari polygame pour un autre, et cela parce qu'elle a reporté son amour sur ce dernier. Les exceptions devraient être plutôt prouvées. Même si elles existaient nombreuses, elles n'excluraient pas les cas d'une réelle affection.

Le retour d'un polygame au milieu des siens après une longue absence suscite souvent de la part des épouses des démonstrations amoureuses qui étonnent l'Européen. Elles se jettent à ses pieds, enlacent ses jambes, se roulent par terre et se contorsionnent de joie et d'émotion. Il est vrai que la liberté produite par la colonisation a beaucoup fait refroidir ces beaux sentiments.

Est-il hors de propos de citer le dicton des femmes de polygames : *bokungú ákafola bitáfé, lolango ákafola botéma* = l'arbre *bokungú* ramifie ses branches, l'amour partage le cœur? Et cette fable qui enseigne l'amour véritable : un polygame qui a trois femmes se trouve accidentellement blessé et mourant de l'autre côté de la rivière. Ses femmes ayant couru à la rive n'y trouvent pas de pirogue. La rivière est infestée de crocodiles. Les principales épouses refusent de risquer leur vie en passant l'eau à la nage, et c'est la moindre qui se lance à travers tous les périls pour aller aider son mari.

C'est surtout lorsqu'une femme a donné son cœur à un amant qu'elle ne porte plus d'affection à son mari. Elle reste auprès de lui parce qu'elle saurait difficilement faire autrement. Son mari continue d'user de son corps et de ses bras, mais elle ne lui donne plus place dans son cœur; comme l'exprime si finement ce proverbe : *bŏm'ăkwĕta, ḿbw'â nkánge; bonsámb'ákwĕta, omeka é ńtęngumę* = le mari t'appelle, « je suis malade à en mourir »; l'amant t'appelle, « je vais essayer de m'y rendre ».

L'objection tirée du divorce est difficile à manier, parce que la question est très complexe. Tout d'abord, le fait pour des époux de rester ensemble, de se montrer fidèles, n'est pas une preuve d'amour dans une société où la notion du devoir reste forte. Une femme chrétienne peut en arriver à concevoir une véritable aversion pour un époux infidèle et cependant demeurer avec lui par devoir, par amour pour ses enfants, etc. Réciproquement, dans une société où la notion du devoir se relâche ou n'existe même pas, des conjoints seront aisément infidèles, bien qu'au fond ils s'aiment; si le divorce est facile, ils en useront en coup de tête, pour des motifs futiles, sans s'apercevoir qu'en réalité l'amour subsiste entre eux (1).

Le premier cas ne se rencontre pas chez les Nkundó, puisqu'ils n'ont pas la notion du devoir moral dans notre signification. Mais il arrive que des époux qui ne s'aiment plus, restent ensemble parce qu'ils n'ont pas la possibilité de se séparer.

---

(1) M. le Procureur Général honoraire A. Sohier me fait savoir que l'expérience de sa longue carrière judiciaire confirme absolument ces données, qui sont si vraies que depuis quelques années on a dû

La seconde affirmation s'applique aux Nkundó dans sa première partie, comme il ressortira de la suite de cet exposé; mais nullement pour ce qui est de la deuxième partie, puisque le droit et la pratique nkundó, au lieu d'admettre le divorce pour des motifs futiles, en entourent au contraire la procédure de stipulations et conditions si nombreuses et minutieuses qu'ils le rendent plutôt difficile (voir chapitre VIII).

Constatons d'autres faits. Qu'on examine attentivement les statistiques chez les peuples européens à l'époque actuelle; qu'on y réfléchisse un peu et qu'on en tire les conclusions. Que de divorces, que d'unions rompues, que de drames de l'inconduite! Pourtant, impossible de conclure à l'absence d'amour chez les personnes qui en arrivent plus tard à ces situations malheureuses. Elles peuvent très bien s'être mariées par amour véritable, et avec les meilleures intentions. Mais de par les circonstances, elles ont laissé refroidir leur amour. Le cadre moral de leur vie n'était pas assez solide pour les retenir. Le milieu, au lieu de freiner, accélère souvent le mouvement vers la chute. L'autorité sociale ne réagit pas ou pas suffisamment contre les tendances destructrices. Si en outre il leur manque la force intérieure de résistance, les passions prennent le dessus et, finalement, détruisent l'amour.

Chez les Nkundó, les choses ne se passent pas autrement. Il n'est que juste d'en tenir compte et de faire la comparaison au lieu de porter un jugement *in abstracto*. On perd trop facilement de vue ces considérations pourtant si simples. Et cela particulièrement lorsqu'il s'agit

---

admettre dans des pays d'Europe que les époux divorcés pouvaient se remarier l'un avec l'autre. On en voit qui se retrouvent ainsi après plusieurs années de séparation.

d'un peuple si différent, que nous sommes enclins, à priori et souvent sans nous en rendre bien compte, à considérer comme inférieur à tous points de vue et dans chaque domaine.

Pour pouvoir nous former un jugement adéquat et l'étayer sur des preuves positives, nous devrions posséder des statistiques complètes et exactes. Or, elles font défaut. La seule chose que nous pouvons donc affirmer c'est que, à côté de beaucoup de femmes qui ne vivent plus avec leur premier mari, il y en a d'autres dont le mariage initial continue jusqu'à la mort.

Ici encore il faut se méfier des conclusions hâtives. Nous devrions ne considérer que les personnes décédées. Ensuite, il faudrait exclure les ruptures de fiançailles et s'en tenir uniquement aux mariages légitimement contractés et les prendre au sens strict, c'est-à-dire n'englober que les femmes pour lesquelles au moins le *walo* ait été versé. En outre, pour la présente matière, il est nécessaire de prendre en considération uniquement les mariages par *ṅkumbó* de personnes adultes, donc des unions vraiment et parfaitement libres de part et d'autre. Enfin, on devrait exclure les femmes de polygames qui ont des préférences pour la monogamie et ont profité d'une occasion pour rompre leur union, afin de contracter mariage avec un célibataire. Il me semble que les statistiques qu'on établirait en tenant compte de ces considérations et restrictions raisonnables, ne seraient pas tellement en défaveur de la stabilité des unions qu'on le penserait à première vue. Voilà du moins l'impression que m'ont laissée les nombreux cas qui sont venus à ma connaissance et que, de par l'obligation de mon ministère de prêtre, j'ai dû examiner à fond.

Sur un total de 112 cas matrimoniaux inscrits dans nos deux derniers livres de Flandria, nous trouvons les proportions suivantes (1) : veuves, 18 (2); héritées, 6; remplaçantes, 1; unions d'impubères rompues, 3; femmes de polygames, 29; femmes de monogames divorcées, 18; mariage initial, 37. Si nous excluons les remplaçantes, les unions d'enfants et les anciennes femmes de polygames, puis ajoutons les veuves et femmes héritées, nous obtenons une proportion de 37 + 18 + 6 = 61 personnes qui en sont toujours à leur premier mariage, contre 18 cas de divorce nettement caractérisés.

---

(1) Je retranche les 14 cas des Batswá.

(2) Par opposition aux veuves héritées.

Il est pourtant à noter que ces statistiques ne sont basées que sur une infime minorité de la population et sur la partie qui peut être considérée comme la meilleure à notre point de vue, puisqu'elle veut se soumettre au joug de la morale chrétienne. En outre, ce sont des personnes dans la force de l'âge; il est donc impossible de dire si plus tard elles persévéreront dans ces bonnes dispositions. Mais, en tout cas, elles prouvent que la fidélité à l'engagement peut exister et existe de fait chez les Nkundó.

Une des plus belles qualités de l'amour en général et de l'amour matrimonial en particulier est sans contredit la fidélité conjugale. Comme nous le verrons en détail au chapitre VI, art. VII, § 7, n° 2, le Nkundó n'a pas du tout la même appréciation que nous de la fidélité conjugale. L'infidélité de la femme est punie — et sévèrement — par les lois. Mais l'adultère, même découvert et connu par tous, n'engendre ni la honte ni le remords. Il existe une divergence notable entre notre façon de penser et les conceptions des Nkundó. Ceux-ci soutiennent que l'infidélité passagère, non suivie, même si elle est répétée, ne dénote pas l'absence d'amour pour le conjoint. Malgré l'invraisemblance de cette affirmation, j'ai dû me rendre : mes contradicteurs étaient si nombreux, de positions si différentes, d'un sérieux réel; il y a parmi eux plusieurs chrétiens dont nous sommes très satisfaits et qui, tant eux-mêmes que leurs épouses, se conduisent admirablement bien. Ils traitent ces fautes de défaillances momentanées et passionnelles, qui laissent subsister l'amour. Très souvent même ces hommes et ces femmes sont des modèles dans l'exécution de leurs autres devoirs. Ces fautes sont jugées très graves, sans aucun doute, — leurs fureurs montrent bien qu'ils ne les considèrent pas comme des futilités, — mais elles n'excluent pas l'amour dont, pour le reste, les conjoints ne cessent de se donner des preuves.

N'oublions pas que tant d'éléments peuvent amener une chute et que les consciences peuvent être très dévoyées. D'autre part, le fait qu'un mari se montre tolérant, exploite même sa femme, n'est pas exclusif d'un certain amour; un époux peut être extrêmement indulgent et en même temps jaloux jusqu'au crime. Tout cela se retrouve d'ailleurs chez les Blancs. L'amour sans le sentiment du devoir n'est pas un soutien suffisant d'une union.

En outre, aucun dogme, aucune prescription morale à base religieuse ne met un frein à l'instinct. Ajoutons que dans ce peuple primitif, la propension naturelle de la femme à plaire, à se soumettre aux désirs de l'homme est fortement développée. En Europe, ces sentiments sont canalisés par la religion chrétienne et son influence sur la société. Ici, ils ne rencontrent aucun obstacle direct, hormis les sanctions. Avant le mariage, la passion sexuelle avec toutes les sensations annexes et connexes peut — du moins à l'époque actuelle — s'exercer sans entrave physique, morale ni sociale. Le milieu dans lequel grandit la jeune fille, les exemples et conversations de ses compagnes la poussent encore davantage dans cette voie.

Enfin, n'oublions pas l'esprit de lucre, la convoitise. A part quelques exceptions, la femme exige une rémunération de l'homme à qui elle a livré son corps. Beaucoup d'infidélités peuvent être ainsi expliquées, du moins à l'époque actuelle. Il faut pourtant remarquer que, d'autre part, le fait que la femme exige un « salaire » de l'amant peut s'expliquer par une préoccupation amoureuse; en offrant à la femme un cadeau ou une somme il lui montre qu'il tient à elle; c'est une preuve d'affection à son égard, et la femme se fait payer pour être sûre de l'amour de son amant. Cela ne veut pas dire que ce soit commun ni fréquent; mais ce sentiment est naturel et existe en réalité dans plus d'un cas (¹).

Il ne faut donc pas s'étonner que, vivant dans des circonstances toujours défavorables à la chasteté et à la fidélité conjugale, la femme se laisse aisément entraîner à l'adultère et qu'elle tombe bien souvent. C'est là-dessus que se base le proverbe : bǒmoto ndé lofolókó, nkó ngonda ěfá'nd'ǫ́sęngámę́ = la femme est une chrysalide, point de forêt où elle ne pende; ce qui stigmatise bien la légèreté des filles d'Ève au pays nkundó. Pourtant, ces critiques de mœurs en proverbes ne peuvent être acceptées qu'au sens général et doivent se comprendre *cum grano salis;* elles laissent la porte grande ouverte aux exceptions.

Dans son *Blancs et Noirs*, p. 38, Jadot écrit : « Le Bantou est capable d'amour... tout court, et sa femme, — quoi qu'on en ait dit, — d'une certaine fidélité conjugale. Généralement, ni l'un ni l'autre n'exagèrent. Le Platonisme, le Pétrarquisme et le Romantisme sont étrangers aux amours indigènes... Je connais... des cas de farouches jalousies et de belle fidélité » (²).

Concluons que l'amour existe chez les Nkundó. Ce sentiment a à subir de rudes assauts et est influencé par une quantité de circonstances défavorables, qui peuvent rendre compte de son imperfection et de certaines anomalies dans ses manifestations. Les objections qu'on fait contre son existence ne prouvent pas son absence, mais les mauvaises conditions dans lesquelles il se trouve et qui empêchent son développement ou engendrent ses défaillances ou sa destruction.

(¹) Cfr. chap. VI, art. VII, § 2.
(²) Cfr. encore *ibid.*, p. 208, seq.

DEUXIÈME PARTIE.

La vie sexuelle des Nkundó.

Dans cette division nous examinerons successivement :

1° Le sentiment de la pudeur;
2° La préparation à la vie sexuelle;
3° La prostitution;
4° La sexualité prématrimoniale;
5° L'exercice de la sexualité;
6° Les vices contre nature;
7° L'inceste;
8° Les philtres d'amour.

ARTICLE I. — LA PUDEUR.

La pudeur est, du moins par les psychologistes modernes, définie à peu près comme « un dynamisme (principe d'activité) sensitif d'appréhension quasi instinctive en relation directe avec les processus sexuels » (1).

Ce n'est pas une vertu, mais plutôt un bon instinct qui donne une certaine facilité à l'exercice de la chasteté. Ainsi comprise, la pudeur incline à cacher l'acte sexuel et tout ce qui, de près ou de loin, a quelque rapport avec lui.

Les excès de la sensualité n'excluent point l'existence de la pudeur, et vice versa, une personne pudique peut se laisser entraîner au dérèglement des mœurs. Toutefois, plus la pudeur est développée et délicate chez une personne donnée, mieux celle-ci est armée — toutes choses égales par ailleurs — contre les excès passionnels, comme, d'autre part, l'habitude de la luxure émousse et affaiblit la pudeur.

---

(1) J. DE LA VAISSIÈRE, S. J., *La Pudeur instinctive*, p. 13.

Il résulte de ces considérations psychologico-morales, comme des données de l'expérience, qu'on ne peut conclure à l'absence de la pudeur chez une population en se basant sur le seul fait qu'elle est nettement portée à la sensualité et qu'elle fait preuve d'une forte dose de lascivité.

De la part des Nkundó il ne faut pas s'attendre à cette délicatesse du sentiment qu'on rencontre chez certains autres peuples, là surtout où la morale chrétienne a exercé une forte influence. Mais la pudeur ne leur est pas inconnue.

Dans les lignes qui suivent nous ne parlerons plus de cet instinct de pudeur, — que je crois plutôt émoussé chez les Nkundó, — mais de la pudeur du comportement, qui montre l'existence de la pudeur intérieure. Les règles relativement sévères au moyen desquelles la communauté nkundó tâche de protéger la pudeur, prouvent que cette peuplade se rend parfaitement compte de la valeur de cet instinct comme garantie de la faiblesse humaine.

D'une façon générale, ils cachent les manifestations de la passion sexuelle. En outre, certaines pratiques en honneur chez eux nous montrent leur état d'esprit en cette matière; nous allons les examiner plus en détail. Il est à remarquer que, comme nous le verrons plus loin, la pudeur chez les Nkundó s'étend à des cas auxquels elle reste étrangère chez nous, en raison des différences de vues sur certaines questions, et vice versa.

Les ethnologues indiquent généralement comme effets (ou signes) principaux de la pudeur : le port de vêtements (¹) et l'existence de prescriptions sur la décence et

---

(¹) Quoique le port de vêtements soit une précaution inspirée par la pudeur, il est avéré aussi que l'absence de l'habillement ne prouve pas le défaut de ce sentiment.

la retenue à observer, en paroles ou en actes, entre individus du même sexe, et surtout à l'égard des personnes de sexe différent.

§ 1. Vêtement. Nudité.

Jusqu'à l'âge de raison, et même un peu au delà, l'enfant nkundó ne porte autour des reins qu'une ceinture de perles ou une simple ficelle, ornée généralement de quelque amulette. Personne ne s'offusque de cet habillement rudimentaire. Les parents se soucient davantage de la parure de leurs enfants; dès le jeune âge on voit apparaître des colliers et des ceintures de perles de traite, des bracelets, et aux chevilles des anneaux en fer, en cuivre ou en laiton, auxquels s'ajoutent — actuellement — des verroteries au-dessous du genou.

Avec l'âge, le vêtement croît progressivement en ampleur. Dès le début il est diversifié selon le sexe.

Le garçon reçoit une mince bande d'étoffe attachée, par simple repliement des deux bords extrêmes, à la ficelle-ceinture. Elle passe entre les jambes sans être serrée; elle laisse, par conséquent, une grande liberté de mouvements et permet la libre circulation de l'air : excellente précaution contre la transpiration due à la chaleur excessive, mais protection peu efficace contre les regards indiscrets, du moins dans certaines attitudes. Le tissu, en fibres de raphia, peut être plus ou moins orné. Il en existait, jadis, diverses espèces, que nous n'avons pas à décrire ici. La longueur des bords retombants est dictée par la vanité. La ficelle était souvent remplacée par une ceinture en raphia, ou — chez les notables — par une lanière en cuir.

Le vêtement féminin consiste en une large ceinture en raphia dont les deux extrémités se rétrécissent graduellement et se terminent en cordes, qui se nouent sur le ventre. Au centre de cette ceinture (*nkásá*) (¹) est fixée une boule en fibres de raphia (*bonkoko*). Une pièce d'étoffe (*efufa* ou *lofufa*), d'une largeur variant de 3 à 20 cm. et davantage, selon l'âge et l'intensité du sentiment de la pudeur, est attachée aux cordes terminales et retombe plus ou moins bas. Pour l'habit de fête ou de parade, l'*efufa* est remplacée par une étoffe plus riche et plus longue (*intǫ́lǫ́;* ou chez les Elángá de Losanganya : *ifika*). Le *nkásá* est inconnu au delà de la Jwalé et de la Loílaka. Dans cette région-là, la femme se ceint d'une corde (ou ceinture de perles) qui retient une deuxième pièce d'étoffe.

Le vêtement masculin est donc une sorte de culotte rudimentaire ouverte sur les côtés, tandis que la femme est vêtue beaucoup plus librement. D'une façon générale, l'*efufa* constitue une sauvegarde convenable de la pudeur. Pourtant, dans certaines attitudes il est insuffisant (²).

A présent, le *nkásá* n'est plus porté que par quelques vieilles habitant les villages éloignés des grandes voies de communication. Partout ailleurs l'ancien habillement a fait place aux étoffes d'importation européenne. Les femmes portent au moins un *sangatúmbo*, sorte de petite jupe descendant des reins à mi-cuisses, ou au delà. A l'intérieur, les hommes d'un certain âge ont simplement changé la nature du tissu, mais non la façon de le porter. Les plus jeunes, au contraire, ont franchement adopté la mode européenne.

La femme mariée ne peut venir dans le village de ses parents par alliance (*bakiló*), ni se présenter devant eux,

---

(¹) Ou *bokangá*, *bokangá wá nkásá*. Chez les Bombwanja : *likóngá*.

(²) Il peut être intéressant de noter que l'habillement des hommes appelé *etóo nsamányá*, ou *etóo* tout court, indique aussi la lignée masculine, tandis que la lignée féminine est souvent désignée par le terme *nkásá* (parfois aussi par *jwómoto*, de *bómoto* : femme). Ajoutons encore que *lonkundó jwá nkásá* signifie : du lonkundo pur, sans fautes, non abâtardé par des influences étrangères. Qu'on rapproche cette expression des locutions suivantes : langue maternelle, moedertaal, mother-tongue, etc.

sans compléter son costume au moyen d'une ou plusieurs *bęlęlękę* (feuilles de bananier déchiquetées en franges). Il faut comprendre le terme de *bakiló* au sens qu'y attachent les Nkundó, c'est-à-dire en excluant ceux avec lesquels l'acte sexuel est parfois permis et qui sont nommés « maris » au sens large (1). Cette coutume aurait-elle quelque rapport avec le sentiment de la pudeur? La même question peut se poser au sujet de cette autre règle sévère de bienséance qui défend à un homme de regarder sa belle-mère en face (2). On peut répondre sans crainte par l'affirmative (3).

La règle de bienséance qui interdit à un homme de s'asseoir sur le siège où se trouve une femme, qui n'est pas son épouse, me semble également dictée par la pudeur. Au contraire, l'enjambement dans ces conditions n'a aucun rapport avec ce sentiment. La raison de cette pratique est d'éviter à la personne assise (sans égard au sexe) le contre-effet néfaste d'un charme, d'une pratique d'envoûtement qu'elle possède (4).

L'indigène a-t-il honte de montrer sa nudité? Méfions-nous ici d'une réponse générale. Aussi, afin de donner une idée suffisamment claire autant qu'exacte, il faut tenir compte des différents cas et des circonstances.

1° Tout d'abord, on peut affirmer que le Nkundó, tant homme que femme, dans les circonstances ordinaires de la vie, fait tout son possible pour cacher les parties honteuses. C'est dire qu'en principe il se sent gêné par les regards d'autrui. Ce sentiment s'étend même aux autres endroits du corps que les peuples en général, sans distinction du degré de culture qu'ils ont atteint, s'efforcent de recouvrir.

---

(1) Cfr. chap. VI, art. VI.

(2) Pour les détails concernant cette coutume, cfr. chap. VI, art. V, n° 1.

(3) Cfr. pourtant le chap. X, art. II, § 2.

(4) Contrairement à l'explication de JADOT : *Blancs et Noirs au Congo belge*, p. 90.

2° Entre personnes du même sexe et du même âge, une certaine liberté est admise. On peut l'observer surtout entre jeunes garçons, lorsqu'ils ont à satisfaire leur « petit besoin ». Dans nos pays d'Europe, la situation n'est guère différente. Cependant, je dois dire que persoqnellement je n'ai constaté cette liberté que dans les écoles et jamais dans les villages de l'intérieur. Cela viendrait-il d'un manque d'observation de ma part, ou faudrait-il attribuer ce relâchement à l'influence de la loi du moindre effort (les endroits plus convenables étant, dans les écoles, situés à une certaine distance) et au peu de loisir que laissent aux élèves les courtes récréations d'un côté et l'amour du jeu de l'autre? Il se pourrait aussi que chez ces garçons la pudeur fût à peine ébauchée (ce sentiment intensément lié à l'instinct sexuel ne s'éveille qu'avec celui-ci). D'autre part, la vie en groupe semble bien atténuer la force de la pudeur.

3° Il est évident que l'excitation sexuelle va à l'encontre de la pudeur, et que parfois — chez la jeunesse surtout — les actes impudiques sont employés pour provoquer une autre personne, et cela plus particulièrement dans des circonstances qui s'y prêtent mieux, comme, par exemple, le bain.

4° Car les baigneurs, qu'il s'agisse de soins de propreté ou de la natation, sont fort insouciants, du moins quand ces exercices ont lieu en groupe de compagnons ou de compagnes. Sans doute, autrefois, ils n'avaient pas le luxe d'un costume de bain, même rudimentaire. Mais actuellement il ne leur est nullement difficile de se procurer la menue pièce d'étoffe nécessaire. Pourtant le nudisme au bain dans les rivières et ruisseaux est fort pratiqué. Le fait est de loin plus commun chez les femmes que chez les hommes. Les indigènes avec lesquels j'ai discuté sur ce sujet l'attribuent à l'insouciance et la légèreté; on n'y voit d'ailleurs pas grand mal. La question de groupe semble jouer aussi son rôle ici. Surprenez dans ces circonstances une ou deux personnes, elles se cacheront en hâte. Trouvez-en une douzaine, elles ne se détourneront pas; au contraire, elles arrêteront leur toilette pour vous regarder passer. Il peut y avoir là simple insouciance; mais on peut admettre aussi que le fait d'*être en groupe* les rassure, puisque personne ne se sent individuellement objet du regard. Les soins de propreté, en dehors des cours d'eau, sont toujours accompagnés d'une plus grande décence. A cet effet, un petit enclos (*ikomba*) est construit derrière la case ou dans la bananeraie; ou bien on y a laissé croître un petit bosquet. De cette manière l'indigène est à l'abri des regards indiscrets lorsqu'il désire prendre un bain ou se mettre un lavement. D'ailleurs ces opérations ont lieu de préférence quand il fait sombre ou obscur.

5° La colère et le chagrin violents éclipsent la pudeur, comme ils enlèvent momentanément l'usage de la raison et suppriment tout sentiment contraire, ou même simplement différent. Ici encore l'homme se montre supérieur à la femme. Il est moins impulsif, plus rassis, moins exposé à perdre le contrôle sur ses actes, pour se laisser emporter par la colère. Aussi ne se dénude-t-il pour ainsi dire jamais. La femme, au contraire, a tôt fait de s'arracher tout habit. La chose est tellement ordinaire qu'un fort chagrin ou une sérieuse colère entraîne toujours la femme à se dévêtir complètement. Heureusement pour la décence, il y a presque toujours une parente ou amie qui se hâte de couvrir au moins l'essentiel. Car la femme, en rejetant ainsi ses habits, s'expose à la risée et aux quolibets des spectateurs (7).

6° Les Nkundó ne pratiquent l'acte sexuel que de nuit, ce qui me semble être inspiré par un sentiment de décence, auquel est venue s'ajouter une explication superstitieuse, comme nous l'expliquerons en détail à l'article V.

---

(7) Une femme en colère peut encore se dévêtir pour faire affront à son mari; c'est une façon de l'insulter, de le ridiculiser.

7° C'est à l'égard des parents, frères et sœurs, etc., que le sentiment de la pudeur atteint son apogée. Aussi est-il inouï qu'un fils voie la nudité de sa mère : *bǫ́na álę́náká ésunyí nyangó*. Si la maladie d'une fille adulte exige des soins intimes (lavement, par exemple) et qu'aucune parente ne soit à proximité, le père sera bien forcé de s'en occuper lui-même. Mais ils ont un tel sens de la pudeur que tous deux en verseront des larmes. Le cas, d'ailleurs, se présente rarement. D'autre part, si la fille se voit dans la nécessité de donner les mêmes soins à son père, elle ne se soumet à cette obligation qu'en se lamentant : « *njóy'óę́na ékí'm wę́ndáká* : je viens voir d'où j'ai tiré mon origine ». Et toute femme qui a été dans ce cas n'aura pas plus tard de serment plus sacré que celui-ci : « *la botaká wá fafá bǫ́kí 'm wę́náká la mpaka* : par la nudité de mon père que j'ai vue à un âge avancé ».

Nous pouvons donc conclure que la nudité offense le Nkundó et qu'en général il ne la supporte point. Les exceptions, au lieu d'infirmer cette règle en démontrent plutôt l'existence.

§ 3. Paroles. Obscénités et décence.

En principe le Nkundó ne voit aucun mal à proférer des paroles obscènes. Il ne leur applique l'épithète de « mauvaises » que lorsqu'elles deviennent indécentes.

Si une conversation porte sur des questions sexuelles, il pourra se demander si un tel sujet est nécessaire, intéressant ou amusant; il ne se demandera pas s'il est moral. Car, ainsi qu'il apparaîtra dans tout le cours de cette étude, il ne possède pas la notion de moralité au sens strict du mot.

De ces mots obscènes, le Nkundó — et en ceci il n'est pas le seul de son espèce — possède toute une liste bien fournie et variée. Nous ne faisons pas un dictionnaire, et, partant, nous ne les citons pas. Ce qui nous intéresse, ce sont les circonstances qui rendent ces mots indécents, et font qu'on ne peut les employer convenablement. Ce sont précisément ces circonstances qui nous fournissent le critère du degré d'obscénité d'un mot ou d'une expression. Disons immédiatement qu'on fait rentrer dans cette catégorie non seulement les termes s'appliquant aux organes et phénomènes sexuels proprement dits, mais aussi les mots se rapportant à certaines parties anatomiques ou fonctions physiologiques, tels l'excrétion, les poils et les tatouages intimes, l'habit féminin *efufa*. Notons encore que certaines tribus considèrent comme obscènes des expressions dont d'autres ne s'offusquent nullement (1).

La règle générale de la décence nkundó est que ces termes sont seulement permis entre égaux. Envers des inférieurs, l'usage en est toléré, mais peu recommandable. Il est même nettement désapprouvé à l'égard d'étrangers quelconques. Entre personnes de sexe différent la défense est particulièrement sévère.

Toutefois, ces expressions sont jugées moins graves lorsqu'elles sont proférées dans un mouvement de colère, ou comme réprimande, même en présence des personnes du sexe.

Les exclamations de colère, de dépit, de chagrin ne sont souvent que des obscénités (2). On ne s'en scandalise pas. Pourtant, des personnes âgées, ou plus décentes, s'en abstiennent; ou si l'habitude de telle ou telle expression est invétérée, elles en déforment plus ou moins la prononciation (tout comme cela se pratique pour certains « jurons » de chez nous).

Pour contourner la difficulté, certains mots qui doivent être employés fréquemment sont remplacés par des euphémismes. Ainsi on dit : « ńtswá bokako w'ĩkusa = je vais derrière la maison », pour signifier qu'on va uriner; « Njôtsw'ęsęndú = je vais chercher du menu bois de chauffage », ou : « njôtsw'ótéma lokásá = je vais cueillir une feuille », pour indiquer qu'on se rend au W.C. En route on dit : « ńjęta felé = je quitte le sentier, ou je me rends en forêt. » Il est pourtant admis que le mari emploie la terminologie propre en s'adressant à sa femme. Mais l'inverse est très inconvenant.

---

(1) Remarques qu'on peut appliquer aux populations d'autres parties du monde.

(2) Cfr. *Les Coutumes funéraires*, § 1, sous presse dans *Anthropos*.

On se tient à distance de quelqu'un qui satisfait un besoin naturel; on ne lui adresse même pas la parole. Cette personne, d'ailleurs, ne répondrait pas, pas même à un appel qu'on lui lancerait. Une femme s'abstient même de répliquer à son mari; mais celui-ci peut signaler sa présence en toussant sèchement.

Toute infraction à ces règles est considérée comme une injure grave. Celui qui se trouve ainsi offensé peut se venger par la violence, soit personnellement, soit par l'intermédiaire de son fils, frère, etc.; la justice indigène lui donne toujours raison, même si la rixe est devenue sanglante. Le seul fait de proférer des obscénités en passant devant la maison où se trouve quelqu'un qui a droit au respect peut entraîner des représailles de sa part (1).

Ces crudités de langage sont particulièrement répréhensibles et blessantes quand elles contiennent une allusion d'inceste ou autre par rapport à un parent de la personne qu'on veut offenser. Et il faut avouer qu'elles peuvent dépasser les bornes (comme : *coi cum patre, matre, fratre, sorore, etc.*). A ce sujet, notons que, dans ce cas, l'allusion se rapporte toujours à un parent de sexe opposé à celui de la personne à laquelle on s'adresse directement ou indirectement. En outre, les propos licencieux ou les inconvenances de langage sont considérés comme plus graves lorsqu'ils sont tenus devant des femmes et des anciens.

---

(1) Cfr. Jadot, *Blancs et Noirs au Congo belge*, p. 96.

et de la part d'un esclave devant son maître, d'un Bọtswa devant un Bootó (¹).

Lorsqu'un homme surprend quelqu'un proférant des obscénités devant sa femme, spécialement si elles lui sont adressées personnellement, il peut intenter un procès d'adultère. Si la femme refuse d'écouter le séducteur, elle ne lui répond pas, et, parfois irritée de l'injure, elle riposte en insultant la mère de l'offenseur. Elle pourrait porter plainte, mais généralement elle ne le fait pas. Est-ce par honte, ou bien de peur que le tentateur ne publie sur son compte l'un ou l'autre excès de conduite qu'il a surpris? En tout cas, la femme est plus sensible que l'homme à la honte d'une obscénité : *óleki nsónyi éá bitóli ńk'ómoto.* — *Bómoto ndé ndota* (*itéfé*) : la femme est un serpent *ndota*. Comme ce reptile se faufile dans les herbes et s'y enroule dès qu'il s'aperçoit de l'approche d'un homme, de même la femme ne supporte que mal toute obscénité.

Le moyen idéal de s'assurer si une expression est réellement considérée comme indécente est de vérifier si elle peut se dire en présence d'une proche parente. Car devant une telle personne, le Nkundó ne se permet jamais une obscénité.

Tout comme en Europe, certaines exclamations scabreuses sont tellement enracinées qu'elles semblent avoir perdu leur sens primitif, c'est-à-dire que la généralité de la population ne pense plus du tout à la signification originale. Quelques personnes plus décentes et sérieuses s'en rendent pourtant encore compte, comme le prouvent les changements qu'elles font subir à la prononciation des termes.

Les expressions licencieuses ne sont jamais considérées comme indécentes et personne ne s'en offusque lorsqu'elles sont proférées en groupe, ou lors d'occupations en groupe. Telles sont : la chasse ou la pêche en commun, les beuve-

---

(¹) Cfr. Introduction, note 2, p. 6.

ries, les danses, les funérailles et — actuellement — le travail en commun à une route, à un gîte d'étape, etc.

Dans cette matière nous constatons donc, à côté d'une retenue remarquable, aussi une certaine tolérance, qui peut aller loin. Les propos licencieux ne sont pas condamnés en eux-mêmes, mais uniquement à cause de certaines circonstances accidentelles, ce qui montre que le Nkundó ne les considère pas, comme nous, du point de vue *moral*, mais *social*. Seulement, le fait que ce sont précisément ces mots qui peuvent devenir indécents et socialement mauvais prouve que notre indigène voit dans leur contenu quelque chose de choquant, de honteux, une qualité apte à offenser. La liberté, dans certains cas, n'infirme pas la conclusion *générale*, mais indique seulement l'inclinaison de la nature passionnée.

§ 2. Danses.

Les danses des Nkundó se renouvellent périodiquement, à l'instar de la mode d'Europe. D'anciennes danses sont, après un certain temps, délaissées et remplacées par d'autres, nouvellement inventées ou récemment introduites. Les danses actuellement à la mode sont venues de chez les Bǫsǫngǫ́, la tribu inventive par excellence. Dans toutes on peut distinguer deux parties : la danse proprement dite et le bouquet ou *ikóeyo*. Celui-ci consiste en prouesses acrobatiques ou en une représentation théâtrale. Il varie avec chaque exécution et dépasse parfois les bornes de la décence, spécialement dans certaines scènes de danses féminines. Tout dépend ici de la mentalité des acteurs et des spectateurs.

Le texte du chant est d'ordinaire convenable. Ce n'est qu'exceptionnellement que quelques passages le sont moins. Moins innocentes encore sont les exclamations lancées par certains danseurs ou danseuses, mais surtout par le public aux moments où l'ardeur de l'exécution atteint son point culminant. Aussi, ce point culminant constitue-t-il le point faible, moralement parlant. Ceci se constate surtout dans les danses de femmes. Entraînées par leur passion et stimulées par les applaudissements et les acclamations des spectateurs, elles font des mouvements provocants (*bitékó, bembónjo*). L'Européen ne remarque pas le mal; mais l'indigène connaît ces gestes et leur signification. Les spectateurs acclament avec un redoublement d'enthousiasme, soit par émotion sexuelle, soit par jouissance esthétique, car pour eux, ces mouvements sont beaux. Toutes les danses artistiques pour femmes actuellement en vogue contiennent une phase pareille d'excitation exagérée. Aussi comprend-on la sévérité avec laquelle les vieux défendaient, jadis, aux enfants et adolescents d'assister à ces danses.

Après ce qui vient d'être dit, on n'étonnera personne en affirmant que ces grandes danses sont souvent la cause d'adultères et de divorces. Et, dans une mesure restreinte, cela vaut également pour les danses d'hommes, car la beauté masculine y est exhibée d'une façon attrayante.

Les mouvements rythmiques qui accompagnent parfois les chants pendant les beuveries en commun ne méritent pas le nom de danses; ils n'impliquent rien de choquant et le texte est rarement scabreux. Dans les circonstances ordinaires de la vie les chansons impudiques sont rares, mais elles ne font jamais défaut dans les cérémonies funéraires.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des danses artistiques, toujours en grande faveur. Elles étaient — et sont — réservées à certaines occasions particulières. Pour les circonstances ordinaires les Nkundó connaissent quelques petites danses d'amusement qui n'ont rien de commun avec la danse proprement dite. Ce sont plutôt des jeux. Le texte du chant peut être licencieux, mais l'est plutôt rarement. A présent, pourtant, — surtout depuis l'introduction de danses « à l'européenne », et particulièrement dans les grands et petits centres et chez ceux qui en ont été influencés, — il est très souvent réellement obscène. Cette espèce de danse d'amusement est surtout pratiquée par la jeunesse.

A l'actif de la moralité on doit noter le fait que les danses mixtes sont inconnues du pur indigène. On les voit dans les centres (qu'on pense au *bofenya* mixte, ou au *balingá* : grotesque contrefaçon de la danse à l'européenne), mais elles se propagent — et rapidement — dans les villages de l'intérieur. La dernière espèce surtout fait fureur. Elle exerce sur la moralité une influence néfaste. Nombre d'adultères, de divorces, de palabres, de rixes ont été causés par elle; et certains chefs et capitas l'interdisent, et ils aimeraient pouvoir punir sévèrement ceux qui s'y livrent.

Conclusion.

Tout ce qui précède nous oblige à conclure à l'existence de la pudeur chez les Nkundó. Le port des habits, les diverses prescriptions, la mentalité des membres les plus âgés et les plus sages de la communauté prouvent qu'ils connaissent ce sentiment. Celui-ci est essentiellement le même qu'ailleurs. Dans certains domaines il est même poussé à l'extrême. Les exceptions sont à mettre au compte des aberrations individuelles et — par la réaction qu'elles suscitent — ont même une valeur probante. On ne peut pas trouver matière à une objection sérieuse contre l'existence de la pudeur dans la tolérance générale que l'on constate à certaines occasions particulières. La raison de cette attitude, qui nous semble en contradiction avec les autres faits, est sans conteste très difficile à déterminer. Serait-ce une condescendance à la faiblesse humaine, ou faut-il y voir un affaiblissement de la moralité publique? Ou n'est-ce pas plutôt parce que les circonstances visées enlèvent aux actes toute possibilité d'interprétation défavorable? Une allusion faite en public, dans un groupe, n'a pas la même portée, n'indique pas l'intimité suspecte que la même allusion entre deux personnes.

Le sentiment de la pudeur chez cette population et ses diverses manifestations sont, cela va sans dire, en voie de transformation sous l'influence de deux courants différents : d'un côté, la licence des mœurs augmentée par le contact avec toutes sortes d'autres races, par la liberté plus grande, par l'émancipation partielle de la femme et l'attraction des grands centres et leur luxe; d'un autre côté, par la prédication de la morale chrétienne, dont les effets sont pourtant encore bien faibles et certainement ne contrebalancent pas l'influence mentionnée en premier lieu.

ARTICLE II. — PRÉPARATION A LA VIE SEXUELLE.

§ 1. Préparation de la femme.

Lorsqu'une jeune fille désire s'adonner aux plaisirs de la chair, elle prépare préalablement ses organes. La préparation proprement dite est d'« ouvrir la voie » (*lifola mbóka*). Cette opération, répétée à plusieurs reprises, se fait en cachette, de préférence en forêt, avec ou sans compagnes qui partagent son intention. Chacune opère sur elle-même. Afin d'obtenir l'élargissement progressif de l'organe, la jeune fille emploie les bourgeons toujours plus gros de la plante *bosáánga*=*bokaakó* (*Costus afer*) (dont elle a soin d'enlever la pointe), qui sont finalement remplacés par un fruit *lǫmbǫ́lę́* de la plante *bǫsǫ́ǫmbǫ́* (*Aframomum*), ou, plus rarement, par une jeune carotte de manioc.

Cette pratique est générale : il doit se trouver peu ou pas d'exceptions. Les jeunes filles s'y adonnent pour que l'acte, auquel elles aspirent, se fasse sans accroc (« *bálota bájóy'ǒkeela* »).

En plus de cette préparation fondamentale, les jeunes filles se font des toilettes intimes. C'est une mesure de propreté, qu'elles continuent, à moins d'un cas exceptionnel, durant toute la vie. D'après mes informateurs, la femme indigène — en règle très générale — tient à cette propreté, tant pour elle-même que pour ne pas rebuter son mari ou amant. Quand une jeune fille se met à pratiquer ces soins hygiéniques, c'est un signe qu'elle veut commencer la vie sexuelle.

Pendant la toute première jeunesse, dès la période consacrée à l'allaitement, la mère prévoyante travaille à donner aux organes de sa fillette le plus de perfection possible. Par des pressions réitérées et longtemps continuées, elle en modèle — pour ainsi dire — la face externe, afin d'en obtenir le rétrécissement, qualité fort prisée par nos gens.

C'est encore la mère qui éduque sa fille dans la préparation à la vie conjugale. Elle lui enseigne en même temps la façon de se comporter vis-à-vis de son mari futur et lui inculque ses devoirs de bonne ménagère. (Cfr. chap. X, art. VIII).

Il nous faut mentionner encore certaines façons d'agir des Nkundó, quoiqu'elles n'aient qu'un rapport purement extérieur et superficiel avec le présent sujet. Fréquemment un homme adulte prend dans ses bras une fillette non encore sevrée, ou déjà plus développeé, n'importe. Cette enfant est considérée par lui comme son épouse. Non qu'il ait payé la dot pour elle. Mais étant la sœur, cousine, etc., d'une de ses femmes, elle est, à son point de vue, une « épouse », c'est-à-dire que non seulement il pourra l'épouser plus tard, mais encore que, sans être son mari, il jouit d'une certaine liberté à son égard (¹). Or, un homme pareil, prenant sa jeune « épouse » dans ses bras, se délecte dans la prévision de l'avenir et lui adresse

---

(¹) Cfr. chap. VI, art. V, § 2.

la parole dans ce sens, souvent en accompagnant de caresses intimes son allocution.

La même pratique se rencontre, *mutatis mutandis*, de la part d'une femme à l'égard d'un garçonnet qu'elle peut considérer comme son « mari ».

§ 2. Circoncision.

La pratique de la circoncision est générale. D'ordinaire elle a lieu en bas âge. Sans entrer ici dans plus de détails (¹), ni vouloir me prononcer sur le but de cette coutume, il est un fait que la femme nkundó refuse de s'unir à un incirconcis. Par conséquent, tout indigène tient à se soumettre à cette opération. C'est la réponse que les indigènes donnent à nos questions sur le motif de la circoncision. En poussant l'interrogatoire plus à fond, ils ajoutent que la femme abhorre la présence des dépôts qui se forment sous le prépuce. Je donne cette explication pour le prix qu'elle m'a coûté. Il se peut pourtant que ce soit là le véritable motif qui les inspire.

En tout cas, la circoncision ne semble avoir aucun but religieux ni d'initiation.

§ 3. Tatouages.

Il existe chez les Nkundó deux sortes de tatouages : le tatouage purement ornemental et le tatouage sexuel (²). Ce dernier se rencontre seulement chez la femme. Les

---

(¹) Qu'on trouvera au chap. X, art. VII.

(²) Je ne parle pas de tatouage tribal, parce qu'il me semble ne pas exister chez les Nkundó. Les motifs du tatouage varient de peuplade à peuplade et de groupe à groupe. De ce fait ils constituent un signe distinctif. Mais cela ne veut point dire qu'ils sont intentionnés comme tel. La distinction posée par le tatouage entre diverses tribus n'est pas un but, mais une conséquence, comme, par exemple, aussi les costumes nationaux en Europe. D'ailleurs, les rapports, pacifiques ou guerriers, de nos gens s'étendaient exclusivement — ou à peu près — aux tribus ou clans voisins, donc affectant les mêmes motifs ornementaux qu'eux. Et dans ces rencontres, le dialecte sert bien mieux à se reconnaître.

dessins sont situés sur les parties du corps environnant les organes sexuels et jusque sur l'extérieur de ces derniers.

Qu'est-ce qui incite les Nkundó à pratiquer cette dernière forme? Tout d'abord, nous devons tenir compte des considérations suivantes : comme la femme est, de sa nature, plus désireuse de paraître belle, il est tout indiqué que son tatouage soit plus abondant, plus développé que celui de l'homme. Et comme la coquetterie est une forme du désir de plaire à l'autre sexe, qui, de son côté, y est sensible, le tatouage attire celui-ci. Il s'ensuit aussi que le tatouage de la femme atteint son développement maximum sur les parties du corps qui sont les plus proches des organes sexuels.

La raison d'être de ces tatouages peut être une certaine jouissance supplémentaire dans l'acte (¹). Cette explication n'est pas dépourvue de vraisemblance. Quoique je ne sois jamais parvenu à en obtenir la confirmation nette et directe, il est un fait qu'un homme fait parfois des allusions malveillantes à l'adresse de sa femme insuffisamment tatouée à son goût (« Toi, ton corps est lisse comme celui d'un homme »). Cette constatation donne à l'explication citée une grande valeur. La persistance de ces tatouages, malgré l'habillement moderne, possède également quelque force probante, bien qu'elle ne soit pas absolue, attendu qu'elle garde son poids dans l'explication psychologique qui suit.

De par leur disposition, les figures convergent vers l'organe sexuel. D'autre part, les hommes ont vu, à l'une ou l'autre occasion, le tatouage, soit en entier, soit en partie. Même si les habits le couvrent plus ou moins, pourtant, un jour ou l'autre, pour une raison quelconque, la femme les met à découvert, ne fût-ce que partiellement.

(¹) Explication donnée, par exemple, par le Dr J. Maes, dans : *Notes sur les Populations des Bassins du Kasai, de la Lukenie et du lac Léopold II*, pp. 139 et suiv.

L'imagination, travaillant sur ces données de la vue, excite tout naturellement le désir sexuel. L'exactitude de cette explication psychologique peut se vérifier même en Europe; on est surtout tenté par ce qu'on ne fait qu'entrevoir, et les modes « modernes », tout comme certaines modes anciennes, en tiennent compte. Au paragraphe suivant nous constaterons d'ailleurs un autre fait analogue.

Les deux explications données peuvent se défendre, car chacune a sa valeur. Il me semble pourtant préférable de ne pas les opposer l'une à l'autre, mais plutôt de les unir, comme — probablement — elles le sont dans l'idée de l'indigène.

Il reste encore à noter qu'un homme n'effectue jamais sur une femme l'opération du tatouage sexuel, tandis qu'une femme opère bien sur un homme. Enfin, les termes spécifiques désignant ces tatouages sont considérés comme obscénités.

La pratique du tatouage est actuellement en décroissance. Beaucoup de garçons n'en possèdent déjà plus. Mais rares sont les filles qui s'en abstiennent, La manie n'a pas disparu chez elles. Certaines se font même tatouer à l'insu de leurs parents et malgré leur opposition. La mode est, chez les Noires comme partout au monde, une chose fortement enracinée, parce que naturelle. Seulement, ici les figures diminuent en ampleur. Ceci me semble dû, non à une réaction contre le tatouage comme tel, mais à une modification de la mode. Car le tatouage est une véritable mode et, comme toute mode, est sujet au changement, à l'évolution. Il existe actuellement une tendance à imiter les dessins d'autres peuplades congolaises. Ailleurs, comme chez les Injọ́lọ́, on constate une évolution interne, quoique sous des influences étrangères. L'évolution se produit surtout dans les motifs de la face, tandis que ceux du tronc commencent à être omis. Mais les tatouages sexuels ne semblent pas disparaître.

§ 4. Ceintures de perles.

Dès le jeune âge l'enfant nkundó se voit orner d'une ceinture de perles de traite. Avant la pénétration européenne, cette garniture ne faisait son apparition que vers la puberté et était restreinte aux filles. A présent, plusieurs hommes aussi se parent de cette façon. Et les perles étant maintenant plus faciles à obtenir, les femmes ne se contentent plus d'un seul rang, mais s'en mettent plusieurs de couleurs variées. Elles en adjoignent de plus petits au-dessous du genou.

D'après les informations qui m'ont été fournies, ce genre d'ornement peut aussi avoir une signification sexuelle. Régulièrement, il est entièrement couvert par les habits — nous parlons de l'hypothèse actuelle, la seule où vaut le cas — ce n'est qu'à quelques occasions qu'il devient visible. Si le nombre de cordons est grand (on va jusqu'à 6-8-10) ou le volume des perles considérable, la surélévation des habits à l'endroit correspondant peut y attirer l'attention. L'ouïe constate leur présence pendant une course ou une danse. Or, d'après mes informateurs, cela suffit à éveiller la passion. Le fait d'y faire allusion et, à fortiori, d'y toucher délibérément est considéré comme une invitation. De son côté, la femme les meut parfois des mains pour leur faire produire leur bruit spécifique et ainsi y attirer l'attention d'un homme, afin de le provoquer.

Ce qui précède ne signifie pas que nécessairement et toujours le simple port de ces perles soit voulu dans un but mauvais. Non seulement il faut exclure cette intention chez les personnes sérieuses, surtout si elles sont âgées, qui se contentent d'un seul cordon, rarement d'un second, servant de soutien au premier; mais encore il peut arriver qu'une jeune beauté noire se ceigne d'une dizaine dans un but de pure vanité, afin que tout le monde puisse constater qu'elle en possède une grande quantité.

Mais, en outre, il est avéré que les soins de beauté ne s'adressent pas nécessairement à une tierce personne. Si cela est la règle générale, il n'est pas moins vrai que bien des personnes aiment à s'habiller pour le plaisir d'être bien habillées, et des jeunes filles qui ne rêvent d'aucune aventure peuvent aimer de jolis dessous. Cette recherche de la parure pour la parure peut, sans doute, rendre compte des ceintures — voire d'autres soins de beauté — chez plus d'une femme nkundó.

Ajoutons que ceux qui adhèrent à la théorie de l'influence sexuelle immédiate du tatouage pourraient l'appliquer également ici.

§ 5. Épilation.

Tout Nkundó, sans égard au sexe, pratique l'épilation sur les parties et même sous les aiselles. Les poils qui croissent en cet endroit sont considérés par les indigènes comme ayant un rapport avec la sexualité. Ils leur appliquent d'ailleurs le même nom qu'à la pilosité plus intime.

Cette épilation est faite par la personne même, ou bien par un compagnon ou une compagne, respectivement. Autrefois, les poils étaient simplement arrachés. A présent, beaucoup les rasent avec un *lǫtę́ú*. En outre, la pratique tend à se restreindre aux seules pilosités sexuelles, tandis que jadis tout y passait : sourcils, cils, moustache, barbe.

Pour les Nkundó, les épilations sont des soins de beauté. Leur explication paraît devoir être admise, en donnant toutefois au terme « soins de beauté » un sens large pour y faire rentrer l'épilation des parties du corps qui restent toujours cachées. Cette dernière sorte pourrait toutefois être en rapport avec le tatouage : facilité de l'établir et en obtenir les effets.

ARTICLE III. — LA PROSTITUTION.

Le dictionnaire définit comme suit la prostitution : « métier qui consiste à livrer son corps aux plaisirs du public, pour de l'argent ». Outre cette signification stricte, dont l'élément le plus important est : « pour de l'argent », le mot est encore employé dans plusieurs autres sens plus larges.

La prostitution se rencontre dans le monde sous diverses formes : 1° la femme entretenue; 2° la maison de tolérance; 3° la racoleuse professionnelle; 4° la racoleuse occasionnelle; 5° la femme mariée qui a un amant régulier et payant; 6° l'irrégulière qui vit en concubinage successivement avec l'un, puis avec l'autre, toujours en se faisant payer. Nous allons examiner les formes sous lesquelles cette inconduite se présentait et se présente chez les Nkundó.

La première question à nous poser est celle de savoir si avant l'occupation européenne la femme nkundó se donnait par esprit de lucre. La femme exigeait souvent une rémunération. Mais, nous l'avons déjà dit, il est très difficile de décider si elle agissait ainsi par esprit de lucre ou simplement pour s'assurer de l'affection de son amant. Vu la mentalité de la femme nkundó à l'époque actuelle, nous pouvons admettre que sa cupidité l'a quelquefois poussée à l'amour vénal : certains objets de parure ou de toilette (épingles à cheveux, par exemple) ont sans doute séduit l'une ou l'autre à se livrer afin de les posséder, et il est probable que de la sorte des cas individuels se soient présentés. Mais la généralisation est tout à fait invraisemblable, parce qu'elle ne s'accorde pas avec l'organisation économique de la peuplade, où les biens sont plus ou moins collectifs, et surtout où, comme nous l'exposerons au chapitre VI, article II, la femme n'a aucune propriété.

Nous pouvons donc admettre qu'il a existé un nombre restreint de racoleuses occasionnelles.

Au contraire, il n'y a jamais eu de racoleuses professionnelles, c'est-à-dire la femme nkundó n'a jamais fait de la prostitution un métier. On peut en dire autant des autres formes énumérées ci-dessus.

Il nous faut remarquer que la fort grande majorité des femmes ont toujours été mariées dans leur jeunesse (chapitre IV, art. I) et que l'adultère était sévèrement puni (ch. VI, art. VII), circonstances qui ont nécessairement limité le nombre des prostituées.

Nous trouvons cependant un semblant superficiel de cette méconduite, c'est-à-dire qu'il existe une catégorie peu nombreuse de jeunes filles et de femmes auxquelles on serait tenté à première vue d'appliquer l'épithète de prostituées; il est donc utile d'examiner un peu plus attentivement les faits, qui, s'ils sont en eux-mêmes entièrement différents de la prostitution, peuvent toutefois y donner lieu facilement dans le sens décrit.

En effet, outre la *bolúmbú* (qui n'a rien de commun avec la dégénérescence de la sexualité féminine, mais qui est une institution de caractère social et politique), on rencontre des filles qui sont retenues chez leurs parents jusqu'à un âge plus avancé que de coutume, avant d'être données en mariage. Une jeune fille pareille est nommée *éfótswâála* = celle qui ne se marie pas. Elle n'est pas *bolúmbú*. Extérieurement, ou — pour employer la terminologie philosophique — matériellement, les deux coutumes se ressemblent. Mais formellement elles diffèrent du tout au tout. La *bolúmbú* est une question d'autorité, d'influence, est donc du domaine public. L'*éfótswâála*, au contraire, est une affaire privée entre le père et la fille. Alors que la création d'une *bolúmbú* est accompagnée de fêtes publiques, d'un décret officiellement proclamé (*boéko*) par le père et agréé par l'assemblée des chefs de famille, la constitution d'une *éfótswáála*, au contraire n'est l'objet d'aucun acte ni cérémonie officiels.

Le nom d'*éfótswáála* ne veut pas dire qu'elle restera célibataire toute sa vie. Son mariage n'est pas définitivement exclu, mais seulement ajourné.

Pour sa conduite, l'*éfótswáála* se comporte comme toute jeune fille nkundó. Rien ne la distingue de ses compagnes. Lorsqu'un bon parti se présente elle se marie comme tout le monde.

Cette coutume — si on peut employer ce terme — n'a donc aucune connexion réelle avec la prostitution. Tout ce qu'on peut dire est que la fille restant célibataire plus longtemps et en plein âge adulte est exposée à un plus grand libertinage et à une vie de débauches.

Il arrive aussi que des parents, courroucés par la rupture du mariage de leur fille avec un homme qu'ils considèrent comme un bon gendre, l'empêchent de se remarier, afin de la forcer à retourner chez son mari légitime. Tant les parents que leur enfant restant chacun sur son propre point de vue, et ne cédant pas, cette situation peut persister durant de longs mois, de sorte que la femme, pratiquement, ne se trouve plus en puissance de mari. Et comme l'opposition de ses parents l'empêche d'être prise en mariage par un autre homme, elle est facilement amenée à se donner à tous. Il faut ajouter qu'à présent ce cas est plutôt théorique. Les parents ne possèdent plus l'autorité ancienne pour contrecarrer de la sorte la volonté de leur fille âgée : si elle tient tête, ils sont bien forcés de céder, de peur de la voir s'enfuir au loin. Et ce serait tomber de Charybde en Scy[illegible] Mais, jadis, des situations pareilles n'étaient pas si rares.

Le terrain propice par excellence pour l'éclosion et le développement de la prostitution doit être cherché dans les centres. On peut donner comme causes principales :

1° La vanité féminine, surexcitée par l'exposition de toutes les éclatantes richesses importées par le Blanc, et qui tentent si fort les négresses. Il faut des revenus importants pour satisfaire ce désir de se rehausser la beauté native. Les travailleurs et artisans ordinaires ne gagnent pas assez d'argent pour satisfaire sur ce point leurs épouses ou filles. Les maîtresses d'Européens ou de Noirs étrangers, les femmes de « clercs » et d'autres représentants de la haute société nègre étalent un luxe qui crève les yeux à leurs congénères.

2° L'excédent considérable de célibataires sur le nombre de femmes disponibles.

3° La licence de l'adultère : aucune sanction n'était prévue.

4° La difficulté pour beaucoup de jeunes filles, nées dans les centres, de trouver un mari convenable. Les mariages entre gens de peuplades différentes (surtout certaines d'entre elles) ne tiennent qu'exceptionnellement. Et comme les habitants des centres n'y ont pas de résidence fixe et stable, ils ont l'intention de retourner tôt ou tard dans leur tribu d'origine. Ces mariages « mixtes » sont donc déconseillés et contrecarrés par les parents sérieux (¹).

Dans la région qui nous occupe il ne se trouve que quelques petits centres peu peuplés : plantations, postes du Gouvernement ou de Compagnies, petits centres commerciaux. Les célibataires se satisfont de temps à autre avec les épouses de leurs cotravailleurs, et surtout avec les femmes qui viennent de l'intérieur vendre leurs produits au marché. Un des effets de la prostitution : la propagation des maladies vénériennes, n'en est pour cela pas évité.

Nous pouvons conclure qu'autrefois la prostitution n'a existé que dans son acception très large et dans des pro-

---

(¹) A lire la belle page de JADOT, *Blancs et Noirs au Congo belge*, p. 132 : « La prostitution devait inévitablement... ».

portions réduites. Dans son article cité (p. 32), ENGELS écrit que chez les Wangata, « la prostitution n'existe plus ». Si l'éminent auteur emploie le terme dans la signification donnée par le dictionnaire, on peut demander sur quoi il se base pour affirmer de cette façon implicite que l'institution a existé autrefois; s'il le comprend au sens large, les faits contredisent sa remarque; car, en réalité, la prostitution n'a cessé de se développer chez les tribus dont il traite et qui se trouvent à toute proximité du centre de Coquilhatville et de ses divers faubourgs.

De par le fait de la colonisation, la situation a beaucoup changé. La liberté des communications à des distances considérables, l'introduction de richesses nouvelles et variées, de l'argent surtout, ont eu une grande influence sur le développement de la prostitution. Le régime économique de la peuplade est resté le même; mais éloignées de leur famille ou de leur mari, les femmes disposent librement de leur avoir, et l'augmentation des objets de parure fait qu'elles trouvent un profit personnel à se livrer à l'inconduite.

Le vice n'y a donc pas pris les formes européennes; les changements modernes ont simplement accru, — mais dans des proportions énormes — le nombre des racoleuses occasionnelles. Le développement de cet état est favorisé par le proxénétisme de certains polygames, et même monogames, habitant près des centres européens, lequel engendre chez leurs femmes cette attitude. En effet, si c'est le mari qui en profite pécuniairement en tout premier lieu, la femme n'est pas frustrée de son petit bénéfice, et sa cupidité native la pousse aisément à se livrer sans scrupule au commerce de son corps.

Les femmes dont il est question sont, pour la plupart, mariées. Souvent elles ont parmi les travailleurs des camps un amant attitré, qui généralement rémunère cette fidélité. Nous en arrivons ainsi à la femme mariée qui a un amant régulier et payant.

Cette forme s'est développée même en dehors des camps de travailleurs. On la trouve chez les *riverains* — plus en contact avec les Blancs et leurs gens — et dans les villages voisins, spécialement chez les Beloko, plus près de Coquilhatville, où elle a gagné même des monogames. Il est à noter que cette perversion s'implante d'autant plus facilement qu'elle a une certaine analogie avec la coutume ancestrale du concubinage *reconnu* (voir chapitre VI, article VIII, § 2) et que, comme celui-ci, elle ne prend pas, dans beaucoup de cas, la forme de la prostitution, c'est-à-dire que les relations coupables ne sont pas voulues dans un but de cupidité. En outre, il y a souvent un arrangement avec le mari.

Quant aux autres formes énumérées, elles sont encore inconnues dans les villages indigènes et dans les petits centres situés dans le territoire étudié, où, pourtant, certaines d'entre elles peuvent, dans un avenir plus ou moins rapproché, se développer.

Dans un centre comme Coquilhatville il existe des femmes irrégulières qui vivent en concubinage successivement avec l'un, puis avec l'autre, quelques jours ou semaines avec celui-ci, puis autant avec celui-là, en se faisant payer et en refusant d'aliéner définitivement leur liberté. Cette localité se trouve, il est vrai, en dehors des limites géographiques de notre étude; mais à cause de la proximité et de sa situation en territoire nkundó, on peut m'excuser d'en toucher un mot. Il n'y a pas de maisons de tolérance, et l'on n'y rencontre pas de racoleuses professionnelles, à l'exception de certaines femmes qui se livrent aux équipages des bateaux. La plupart des prostituées de Coquilhatville sont des jeunes filles ou des divorcées (de droit ou de fait). Cette forme larvée n'y est pas réglementée comme à Léopoldville (1). Cependant, le

---

(1) Dans la capitale, en effet, il est perçu une taxe de 10 francs sur les femmes indigènes, adultes et valides, vivant théoriquement seules. (Cfr. les certificats de paiement délivrés qui, en outre, indiquent le

Gouvernement reconnaît, du moins en pratique, une classe de « femmes libres », dont le nombre est considérable et dont le genre de vie est contagieux jusqu'à entraîner — à des degrés fort variés — une partie notable des jeunes filles qui vivent chez leurs parents, mais qui aspirent au luxe (1).

ARTICLE IV. — SEXUALITÉ PRÉ-MATRIMONIALE.

Sous cette en-tête nous examinerons :

1° Ce que les Nkundó pensent de la virginité;

2° Les rapports entre célibataires;

3° L'opinion des Nkundó sur les naissances extramatrimoniales.

§ 1. Virginité.

Le mot virginité a un double sens. Il peut signifier : présence de l'hymen, intégrité physique ou correspondre à la définition du dictionnaire : « vierge : fille qui n'a jamais eu de commerce avec un homme ».

La pratique décrite ci-dessus à l'article II, § 1, fait que les jeunes filles nkundó qui sont restées physiquement vierges jusqu'à l'âge adulte sont nécessairement rarissimes. Même dans le cas — actuellement d'une grande rareté, mais autrefois commun (2) — d'une fille qui ne

---

numéro, le nom et l'adresse de la contribuable). Cette taxe n'est pas l'équivalent d'une permission de licence et de libertinage. Elle n'est pas nommée : de prostitution, ou autre terme analogue, mais certains Européens l'appellent ainsi parce qu'elle en a l'air.

En outre, il existe une véritable réglementation de la prostitution : c'est l'ordonnance du Gouverneur Général du 3 novembre 1931, qui institue des cartes de prostituées, avec visites sanitaires périodiques, et qui semble être appliquée à Matadi, Léopoldville et Élisabethville.

(1) D'après les dernières données statistiques que je possède, le Gouvernement autorise à Coquilhatville, sur une population extra-coutumière totale de 4.386 personnes, 782 femmes libres.

(2) Cfr. le présent article, sous le § 2.

commence la vie sexuelle que lorsque son corps a atteint le développement normal, elle ne s'adonnait au plaisir charnel qu'après s'être déchiré l'hymen.

Quelle est l'opinion des Nkundó sur la virginité? Il faut distinguer cette question :

1° Le futur attache-t-il de l'importance à l'intégrité physique de sa fiancée ? D'après ce que nous avons vu, non, évidemment.

2° En attache-t-il à sa virginité morale, c'est-à-dire lui est-il indifférent de n'être pas le premier à avoir avec elle un commerce charnel?

Que cela lui soit absolument indifférent serait peut-être une affirmation trop radicale. Mais il n'y attache en tout cas pas grande importance, puisque le but principal est pour lui de se donner une progéniture et de suivre d'une façon honnête l'instinct naturel; ce qui ne signifie nullement qu'il aime épouser une femme de mœurs légères, au contraire.

Quelles sont les données de la linguistique par rapport à la virginité? E. TORDAY, dans l'intéressante étude intitulée : The Principles of Bantu Mariage (dans *Africa*, II, n° 3, p. 255, 1929), dit : « Some of the most competent philologists assure us that in most Bantu languages there is no word for « virgin »; ... The Wachagga, who may be an exception, use the word « unimpaired », and it is perhaps in the use of similar expressions, not exclusively applied to physical virginity, that we shall find the explanation of the absence of a specific term. »

Le lonkundó possède ainsi un substantif : *ekáté*. Il est dérivé du radical *kát* (verbe *-kátema*) = être fortement attaché, être tenace (*cfr. lokáátá* = ténacité). *Ekátć* désigne quelque chose de difficile à ouvrir, à séparer, à désunir, et spécialement des fruits à écorce dure, coriace et épaisse, comme le *likáfé*, le *liaénjá*, le *lindongó*, lorsque, bien que mûrs, on ne parvient pas à en briser la coque qui contient la partie comestible. Or ce terme est appliqué, au figuré, à une femme qui résiste à la séduction, qui « ne se laisse pas ouvrir ». Cette dénomination n'est donc nullement spécifique et n'est d'ailleurs pas l'équivalent de notre mot virginité, mais signifie plutôt chasteté.

D'autres tribus nkundó semblent connaître un mot spécifique : *bǫkǫtǫ́*. Je l'ai appris par des indigènes d'entre-Ikelemba-Tshuapa, tant à l'Est qu'à l'Ouest de la Julé, ainsi que par des Baséká Bóngwalanga, de l'ancien district de la Lulonga. Les missionnaires de la Préfecture Apostolique de Basankusu l'emploient dans leurs publications pour « virginité, vierge ». Je n'ai pu me former une idée exacte de sa signification précise. Mais pour autant que j'aie pu m'en rendre compte, il se rapproche beaucoup plus de « chasteté virginale » que *ekáté*. En tout cas, il ne contient aucune allusion à la virginité physique (¹).

Ce que nous venons de voir n'implique pas que toute jeune fille nkundó soit libre de s'adonner aux rapports charnels et que l'opinion publique approuve le libertinage des célibataires. Nous examinerons cette question dans les paragraphes suivants.

§ 2. Rapports sexuels entre célibataires.

Dans cette question nous devons distinguer les relations entre adultes des rapports entre non-adultes. Nous examinerons donc les deux cas séparément, pour, à la fin, tenter une explication des changements survenus dans l'attitude des indigènes dans ce domaine.

(¹) Il ne saurait nullement nous étonner que des tribus « primitives » ne possèdent pas dans leur langue de terme spécifique pour exprimer notre idée de virginité, ni en déduire qu'ils ne connaissent pas la chose. Les Grecs et les Romains la connaissaient bien, et pourtant ils n'avaient aucun mot propre pour la désigner. Parthenos et Virgo signifient simplement : jeune fille, non mariée. Et les mots germaniques, comme Maagd, Jungfrau, qui maintenant ont le sens de vierge, avaient originairement le même sens que les termes grec et latin.

A. — *Avant la maturité physique.* — Relatons d'abord ce que les indigènes racontent sur la coutume du vieux temps, pour décrire ensuite la pratique actuelle.

Anciennement les relations entre jeunes gens non encore nubiles étaient sévèrement défendues par les parents. Ceux-ci enseignaient que les coupables sont frappés d'une très grave maladie, amenant inévitablement la mort. Cette maladie était nommée *ndota* = terme générique, et plus spécifiquement *ęsímbęji* (1). Le corps devient flasque et sans vigueur; la langueur se termine par une paralysie mortelle (*byongé nnyányuka* ou *nkalóná*). Les filles redoutaient, en outre, que leurs organes, encore imparfaitement formés, ne se déchirent. Aussi étaient-elles imprégnées d'une peur très accentuée : *bofǫla w'ǎnde* = crainte des mâles; *bofǫla w'ǎmato* = crainte des femmes. *Bálotáki iwá* : ils craignaient la mort. Les parents ajoutaient que ces actes n'étaient exempts de danger qu'entre personnes ayant atteint l'âge requis.

Cela ne veut pas dire que les enfants ne commettaient pas d'actes impudiques. Le *jeu de iolo*, où les fillettes s'essaient à la cuisine (et qui est toujours, comme probablement partout au monde, un de leurs amusements préférés (2), y donnaient souvent lieu. Des garçonnets s'y joignaient pour goûter les repas. Et, tout naturellement, on en venait à jouer plus ou moins « à mari et femme ». Souvent tout se limitait à des imitations innocentes. Mais, d'autres fois, ces scènes occasionnaient des attouchements et des exhibitions, soit entre compagnes, soit entre enfants de sexe différent. Actuellement, ce jeu est beaucoup plus dangereux, à cause du changement d'attitude de la jeunesse à l'égard des choses sexuelles.

---

(1) *Ndota* est le nom de la maladie qui est la punition d'une infraction de l'interdit sexuel, dans n'importe quelle circonstance. J'ai également entendu ces mêmes termes dans la bouche d'indigènes des environs de Coquilhatville.

(2) Certains garçons imitent ce jeu, pour s'habituer à préparer eux-mêmes leurs repas. Plus tard, ils peuvent en tirer profit à plus d'une occasion.

De même le *yembankongo*, jeu dans lequel les garçons imitent les singes en se poursuivant dans les arbres et sur les lianes, pouvait donner — et donne — lieu à des scènes répréhensibles.

Autrefois, la plupart des jeunes filles étaient mariées avant la nubilité physique. Mais elles n'étaient pas molestées par leurs maris avant qu'elles aient atteint le développement normal.

Chez certaines personnes, cette crainte des relations était enracinée au point de persister même après l'âge limite et n'était vaincue que par des assauts réitérés de la passion. Ainsi est-il universellement connu des indigènes, que de jeunes femmes se réfugiaient chez leur mère lorsque leur mari voulait commencer à user de son droit d'époux. La mère tâchait de persuader à sa fille de se soumettre à la loi de la vie. Mais parfois, voyant son enfant par trop rébarbative, elle l'excusait auprès du mari et le priait d'avoir des égards pour sa jeunesse. Généralement, l'homme tenant aux bonnes relations avec sa belle-mère, n'insistait pas et se résignait à attendre l'action de la nature sur l'esprit et le cœur de son épouse.

La jeunesse ayant été éduquée dans cette crainte profonde des relations dangereuses, il ne saurait nous étonner que ce sentiment, devenu une véritable habitude, ne s'évanouisse pas spontanément au moment précis où une certaine liberté était octroyée. Ne peut-on pas, d'ailleurs, faire des constatations analogues en Europe ?

C'est ainsi que s'explique naturellement le degré assez louable de moralité que possédaient les adolescents à l'époque ancienne.

A présent, tout ceci a radicalement changé. La jeunesse suit l'inclination de ses passions. Plus le moindre frein n'en retient la fougue. Les parents ne se soucient plus que très médiocrement de la conduite de leurs enfants. Aussi ne faut-il pas se demander ce que vaut la moralité de la jeunesse moderne. Les maris ne savent plus respecter le corps de leurs épouses adolescentes, qui, d'ailleurs, depuis longtemps habituées à la vie sexuelle, y aspirent vivement et ne connaissent plus le sentiment de « la peur des hommes ». Comment, dès lors, s'étonner de cette effroyable baisse de la natalité (1) et de l'extension toujours croissante des maladies vénériennes, qui semblent n'avoir pas été connues autrefois ?

Les raisons de ce changement seront recherchées plus loin, sous la lettre C.

B. — *Entre adultes.* — Ici, les Nkundó sont d'une grande indulgence. Il y a pourtant une différence entre le point de vue juridico-social et le point de vue plutôt moral, qui est cependant influencé par le premier, comme nous allons le voir.

Juridiquement parlant, aussi longtemps qu'un début de paiement dotal n'a pas été fait, la femme est entièrement libre. Aucun homme ne possède sur elle un droit exclusif. D'où le proverbe : Mbímbo ile nd'áso'bímbo ifa la nkóló : les fruits du boimbo qui se trouvent sous l'arbre n'ont pas de propriétaire; ils appartiennent au premier qui les ramasse. Ainsi une jeune fille pour laquelle rien n'a été payé n'appartient à personne. Par ses relations sexuelles, une femme ainsi libre ne lèse le droit d'aucun homme. Ses licences ne sont donc pas sanctionnées.

En outre, aucun sentiment de honte ne s'attache à leur découverte. Tout au plus, certains parents, plus sérieux, gourmandent-ils leurs enfants qui exagèrent : les filles, parce qu'elles s'abîment le corps et diminuent leur valeur en vue d'un mariage futur (2), les garçons, parce qu'ils s'exposent à des difficultés financières (danger d'adultères, indemnité pour accouchement à issue mortelle, etc.).

---

(1) Autrefois, disent les indigènes, une jeune épouse ne tardait pas à devenir enceinte. Et maintenant...

(2) Non pas qu'une moindre dot sera versée pour elles. Mais un homme sérieux préférera ne pas prendre comme épouse une femme qui a beaucoup « couru », qui de ce fait est plus encline à l'adultère, à l'agitation, et a moins de chances de devenir la mère d'une nombreuse progéniture.

L'opinion publique est plus indulgente encore que les parents. La chose se comprend aisément: les étrangers n'ont à redouter aucune conséquence fâcheuse. En cette matière, ils considèrent les fautes comme des faiblesses naturelles. A moins, toutefois, qu'elles n'arrivent trop fréquemment. Car l'opinion publique est sévère pour les personnes qui courent de l'un à l'autre et qui sont stigmatisées du nom de *ebábójá* = inconstantes, légères, sans intelligence ni raisonnement, ou de *ébóngá* = même signification, mais plus forte.

Faut-il déduire de tout cela que toute femme libre s'adonne pleinement à la fornication ? D'après les considérations précédentes, nous pourrions conclure franchement par l'affirmative. Les faits qu'on peut observer journellement confirment cette réponse du tout au tout. Chez certaines, les écarts sont plutôt accidentels. Mais chez beaucoup ils deviennent vite une habitude. Et de tous on peut dire qu'ils succombent à toute occasion favorable. Une exception rarissime qui peut se rencontrer et qui est due, soit à une anormalité constitutionnelle, soit à une conviction chrétienne extraordinairement ferme, ne saurait évidemment infirmer la règle. Dès lors, comment concilier avec ces constatations l'affirmation, si souvent entendue dans la bouche des indigènes, que, autrefois, *avant la venue des Blancs*, la situation était tout autre ? Il n'était pas rare de voir les *jeunes femmes*, non seulement s'abstenir des relations sexuelles, mais même avoir une telle « crainte de l'homme », qu'elles chassaient les séducteurs et qu'elles défendaient leur chasteté à coups de bâton.

Si la *femme* n'acceptait pas la proposition du *jeune homme*, elle la considérait comme une injure grave. Le provocateur n'avait aucun droit à une indemnité « pour coups et blessures ». La femme ne lui répondait pas autrement que par des violences en actes ou en paroles. Souvent elle allait insulter la mère du coupable. Celle-ci, s'étant fait exposer le motif de cette façon d'agir, ne pouvait s'en prendre qu'à son mécréant de fils, et d'ordinaire elle le semonçait vertement; et s'il était assez jeune, elle lui administrait une bonne rossée. La jeune fille avait donc plein droit de se défendre.

Si la provocation n'avait donné naissance à aucune complication sociale ou familiale, les parents s'en souciaient bien moins. Seulement, ils tâchaient d'inculquer à leurs enfants la réserve dans cette matière dangereuse, mais plutôt sous la forme de leçon après une faute, ou parfois à l'occasion d'un incident arrivé à autrui. Certains étaient d'une grande sévérité. Cette attitude reposait sur un vague sentiment de moralité, non pas déduit d'un raisonnement philosophique, ni d'idées religieuses ou superstitieuses, mais inné et, pour ainsi dire, instinctif. En outre, la crainte des excès et des conséquences sociales éventuelles y entrait sans doute aussi pour une bonne part. Car ce qu'ils redoutaient surtout, c'était l'exagération, un cas isolé étant plutôt considéré comme faiblesse passagère.

Pour nous former une idée exacte de la situation ancienne, nous ne devons pas perdre de vue que, de par les mariages précoces, le nombre de jeunes femmes célibataires était forcément restreint.

A l'égard des hommes célibataires, l'opinion était plus indulgente. A moins qu'il n'y ait eu de suites quelconques, et à part le danger de l'habitude, qui menait inévitablement à des palabres.

C. — *Essai d'une explication des changements modernes.* — Tant les faits actuels que la connaissance de la nature humaine, joints à l'attitude indulgente des parents et à l'absence de sanctions (ces deux derniers points seulement pour les relations entre adultes), s'opposent diamétralement à ces affirmations des indigènes. Ne faut-il donc pas les mettre sur le compte de l'exagération, du désir de glorification nationale et de blâme envers la situation engendrée par la colonisation ? Les indigènes, dont je cite les propos si étranges, sont âgés et sérieux; ils montrent toutes les qualités de témoins véridiques. Mais ne sont-ils pas — inconsciemment peut-être — des *laudatores temporis acti*? Je l'ai longtemps pensé, et me suis toujours refusé à attacher de la valeur à leurs dires. Cette question, je l'ai discutée et rediscutée, non avec l'un ou l'autre indigène, mais avec des dizaines de personnes parmi les plus sérieuses et sincères, et cela dans diverses circonstances et dans des régions fort distantes l'une de l'autre. Or, tous soutiennent la même thèse; et il m'a été impossible de faire prévaloir mon point de vue. Toujours je recevais la même réponse : « Vous autres, Blancs, ne voulez pas nous croire quand nous vous disons ce que nous savons pourtant mieux que vous et ce qui est la pure vérité. Vous êtes tellement enlisés dans votre manière de voir ! » Finalement, devant tant de témoignages formels, uniformes, constants, répétés à satiété dans des circonstances si variées de personnes, de temps et de lieu, on sent, quoique à regret, fléchir l'attachement à sa propre idée.

Mais comment résoudre l'antagonisme entre la liberté plus ou moins étendue et l'observation pratique de la chasteté? Et surtout, comment moins de cinquante ans ont-ils suffi pour transformer l'attitude virginale en dévergondage? La difficulté vaut pour les relations entre adultes, mais elle est particulièrement ardue à résoudre pour les rapports répréhensibles entre non-adultes, à cause de la terrible sanction que nous avons expliquée plus haut.

La première objection peut être résolue en partie, si nous tenons compte de l'habitude prise et conservée de la « crainte de l'homme », causée par la défense sévère des relations avant la maturité physique, et le terrible châtiment dont la transgression de cette prescription était menacée.

La seconde objection, par contre, est beaucoup plus sérieuse. C'est elle surtout qui m'a toujours retenu d'adhérer à la thèse indigène. Voici comment mes contradicteurs la réfutent : « Lorsque les premiers soldats noirs et leurs aides, archers et teneurs de javelots, étaient envoyés par les Blancs pour nous soumettre, ils commettaient toutes sortes de cruautés et se permettaient toutes les licences qui leur passaient par la tête. Entre autres choses, ils abusaient des jeunes filles, même non nubiles. Ils obligeaient à l'acte sexuel des impubères. Ils allaient même jusqu'à forcer des gens à l'inceste, à unir mère et fils, père et fille, le fusil braqué sur leurs poitrines (¹).

Ces accusations sont tellement choquantes et répugnantes, qu'on se refuse à en admettre la véracité. Il est pourtant admissible qu'elles soient conformes à la réalité. D'une part, les témoins sont de toute confiance. De l'autre, les critères internes ne font pas défaut. En effet, des scènes pareilles semblent s'être passées dans les débuts de presque toute colonisation. Leurs auteurs étaient des indigènes d'autres régions plutôt que des Blancs (pour notre région, les Européens étaient presque partout absents des premières prises de contact entre les habitants et le nouveau pouvoir). De par la nature des choses, on peut-là s'attendre à tout. Car les occupations se faisaient sous le régime de la loi martiale. Et personne n'ignore que la guerre déchaîne la bête humaine, qui — l'histoire, même contemporaine, le prouve abondamment — est capable des pires et des plus répugnants excès.

On pourrait objecter contre tout ceci que, si les faits affirmés par les indigènes sont vrais, ils n'ont pourtant pas donné origine à la pratique de l'inceste et que, par conséquent, ils auraient tout aussi bien pu ne pas engendrer les changements profonds que nous constatons. Nous

---

(¹) Il est encore de notoriété publique qu'on se faisait livrer des impubères par crainte des maladies vénériennes.

devons répondre que les deux cas sont nettement différents. Car la licence entre célibataires est plutôt conforme à l'inclination passionnelle de la nature humaine, qui n'était surtout retenue que par la crainte d'une sanction, terrible il est vrai, mais qui s'est montrée inexistante en fait, tandis que l'inceste est extrêmement répugnant de sa nature, spécialement pour les Nkundó. Ce vice ne provient que de croyances particulières ou d'une *dégénérescence foncière* de la sexualité.

La rupture du cadre de l'organisation ancestrale peut, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, fournir une explication partielle. Pour le cas des relations entre célibataires adultes, elle pourrait même être estimée suffisante. On peut en dire autant de la cupidité, de la vanité, du désir d'ostentation et de pompes, sentiments si naturels à la femme et qui ont été fortement excités par les richesses éblouissantes importées d'Europe. Mais à eux seuls ces faits ne suffisent pas à rendre compte de tout. Particulièrement pour ce qui regarde les changements considérables dans les relations entre impubères, ils restent complètement en défaut; et nous sommes ainsi obligé d'accepter l'explication donnée par les indigènes sérieux.

§ 5. Naissances extramatrimoniales.

Les naissances *extramatrimoniales* sont *jugées* par les Nkundó — depuis des temps immémoriaux — comme sans gravité et n'ayant donc pas ce caractère criminel que, d'après les ethnographes, elles revêtent chez beaucoup de peuples africains.

Cette attitude découle d'ailleurs logiquement de la liberté laissée aux adolescents, comme nous venons de l'exposer. Ni la femme, ni son amant ne sont importunés ni punis pour cet événement. Au contraire, l'enfant est reçu avec joie par les grands-parents. Il accroît le nombre, la puissance et la richesse du clan. Car un enfant illégitime [*entombó* (¹)] n'appartient pas au père naturel. Il est incorporé dans la famille de sa mère. On dit de lui qu'il est né sans père. Sa descendance constitue une famille à part dans le clan de ses aïeux maternels; elle est dénommée *jwómoto*, ou *elóo éy'ǫnankáná* (c'est-à-dire descendance patrilinéale du fils de la sœur). Les familles ou clans qui ont cette origine ne sont pas excessivement rares dans cette région. On peut trouver même un village entier qui est né de cette façon. Ainsi, Mbelé des Bombwanja-Boéndé est *elóo éy'ǫnankáná* de Lileko. Plus fort encore : la tribu des Injǫ́lǫ́ est la descendance de la sœur de Nsimba et Eanga, ancêtres respectifs des Ntómbá et des Boléngé. Comme l'ancêtre masculin est inconnu on suppose que son origine est due à une conception extramatrimoniale de la mère et que le fils de celle-ci, Nkǫ́lǫ́bisé, n'avait pas de père. Il en est de même de la sous-tribu des Wesé *bǫ́nankáná* de la sous-tribu aînée Engónjó, ainsi que de la sous-tribu Ngǫmbę, *bǫ́nankáná* des Wesé.

Il serait pourtant contraire à la réalité de faire remonter l'origine de tous les clans « *jwómoto* » à un enfant naturel. En effet, d'autres causes peuvent avoir agi. Ainsi, il est connu de certains clans que leur ancêtre était né d'une union légitime, mais avant le versement total de la dot; puis un obstacle quelconque s'étant interposé, l'union a été rompue, et l'enfant était incorporé au clan maternel. L'obstacle à l'interruption du versement dotal peut être la désunion entre les fiancés ou leurs familles, tel le cas des Baséká Etáfęngęla des Bakáala; mais surtout une guerre ou les pérégrinations des tribus à certaines époques de leur histoire. Cette dernière cause peut avoir séparé plus d'un mari de la femme pour laquelle, à la naissance de l'enfant, il n'avait effectué que le versement initial.

Le fait donc que maint clan « féminin » existe dans une

(¹) On le nomme aussi *bǫna wá* [illegible] « enfant de la [illegible] », et *bǫna wá* [illegible] « enfant de la grand'route ou d'une fille des rues. Chez les [illegible] on entend encore le terme « [illegible] ».

région ne prouve pas que les relations coupables entre célibataires étaient communes autrefois, — surtout si l'on tient encore compte de ce que, jadis, les grossesses étaient bien plus fréquentes qu'à présent, — mais uniquement que des cas se présentaient.

L'enfant illégitime est considéré et traité par son grand-père maternel comme son propre enfant à lui. Aucune différence n'est faite entre lui et les enfants légitimes. On ne l'en méprise nullement. Il a son mot à dire dans les assemblées et délibérations familiales. Et comme dans la conception nkundó il est avec ses cousins germains dans la relation de père à fils, il a la préséance sur eux et peut devenir chef de famille après son grand-père et ses oncles. Au contraire, dans le clan de son père naturel il n'a rien à dire.

Lorsque quelqu'un verse la dot pour la jeune fille qu'il a rendue mère, il demande à son beau-père de lui laisser son enfant naturel. Presque toujours il est donné suite à son désir. Le beau-père comprend très bien le sentiment d'amour paternel qui anime son gendre et il juge très légitime et convenable que le père possède lui-même le fruit de sa propre chair. La seule condition posée est que le gendre augmente, à cause de cet enfant, la quantité des valeurs dotales, sous la forme d'un esclave supplémentaire ou de son équivalent (1).

Car il ne peut invoquer aucun droit strict. L'enfant ne lui appartient pas du fait de sa paternité physique, mais uniquement par la bienveillance de son beau-père. Si celui-ci veut le lui refuser, il ne manque pas à la justice. Seulement, cette façon d'agir serait considérée comme inhumaine envers le mari de sa fille et envers son petit-fils, et critiquée.

Adopté dans ces conditions par son père naturel, cet enfant n'est méprisé par personne pour sa naissance illégitime. Cette procédure peut donc être considérée comme une véritable légitimation.

---

(1) Cette opération transactionnelle peut même avoir lieu après la mort de la mère.

Actuellement, chez les Beloko et leurs Elíngá, on commence à « acheter » l'enfant, c'est-à-dire qu'un homme, n'épousant pas la femme qu'il a rendue mère, donne aux parents de celle-ci une certaine somme afin d'obtenir l'enfant. L'introduction de cette coutume ne semble pas rencontrer beaucoup d'opposition. Elle découle, d'ailleurs, d'un sentiment honorable de la paternité et de ses devoirs. Son seul inconvénient est pour l'enfant, qui ne pourra jamais faire valoir aucun droit dans le clan de sa mère (¹).

Si un étranger épouse une fille-mère, jamais on ne lui cède l'enfant, qui reste dans la famille de sa mère. Ceci marque nettement la différence avec les cas mentionnés jusqu'ici.

Ce qui arrive, c'est qu'une femme pareille, en se rendant chez son mari, apporte avec elle son enfant trop jeune pour rester chez ses grands-parents. Plus tard, le garçon, atteignant l'âge adulte, se fixe parfois dans le clan du mari de sa mère et procrée une descendance. Pourtant il est plus ou moins déconsidéré par le clan adoptant (et par les autres). Il n'y jouit d'aucun droit « politique », n'y a pas de « *mpifo* ». Sa descendance est nommée *mbúsolá* (de *mbúsa* = derrière, et *bolá* = clan d'origine) (²). Elle peut se marier avec le clan adoptant, sauf, évidemment, avec les descendants de la mère commune. Elle a également son propre cimetière. Elle forme donc un clan à part dans le village.

Les cas d'« apporter un enfant dans la bandoulière » semblent disparaître actuellement. Chacun tient trop à rester dans son propre clan. La politique gouvernementale fait perdre pratiquement tout droit aux indigènes qui ne résident pas dans leur propre famille. Puis, on peut trou-

---

(¹) Cfr. chap. VIII, art. IV.

(²) On dit aussi : « Il a été apporté dans la bandoulière » [illegible] » ver chez soi les moyens de se constituer un foyer bien plus facilement qu'autrefois. Car ce dernier souci était certainement pour beaucoup dans l'établissement d'un homme dans le clan du mari de sa mère.

Il ressort clairement de ce qui précède que l'amant qui a rendu une jeune fille mère n'encourt aucun blâme, aucune pénalité, aucune amende. Il n'a pas le devoir de prendre soin, ni de la mère, ni de l'enfant. Il n'est pas obligé, soit en justice, soit par convenance, d'épouser la fille-mère. On n'exige de lui aucune indemnité.

Il n'y a qu'une exception : c'est lorsque la mère meurt des suites de la grossesse ou de l'accouchement, ou encore lorsque l'enfant vient au monde mort, débile, difforme, estropié. Dans ces cas, en effet, l'amant doit payer une forte indemnité (*mbálaka*) (1). C'est pourquoi, dès que la famille de la femme extramatrimonialement enceinte s'aperçoit de son état, elle la presse de confesser le nom de son complice. Celui-ci est rendu officiellement responsable et est obligé de reconnaître cette responsabilité en donnant publiquement un gage de sa volonté d'en assumer toutes les conséquences. Ce gage, comme tout gage, est nommé *ndanga*. Il consiste en un couteau, un anneau de cuivre ou de laiton, une lance, ou objets similaires (2).

ARTICLE V. — L'ACTE CONJUGAL.

Bien que cette matière soit extrêmement délicate pour l'investigation comme pour la description, il ne me semble pas dépourvu d'utilité de noter ici les quelques détails qui en sont venus à ma connaissance. Nous traiterons successivement de quelques circonstances de l'acte, puis du viol, enfin des actes dénommés incomplets.

---

(1) Pour l'enfant, l'indemnité atteint jusqu'à 50 anneaux; pour la mère 20 anneaux plus un esclave (ou son montant en espèces), ou 75 à 100 anneaux.

(2) La même coutume se pratique dans les cas d'une grossesse adultérine.

§ 1. Circonstances de l'acte.

Les Nkundó posent l'acte conjugal couchés sur le côté. A présent, les indigènes qui ont été en contacts fréquents avec les Blancs commencent à délaisser l'ancienne façon, pour adopter celle des Européens. L'esprit d'imitation joue probablement un rôle dans cette transformation naissante, mais aussi la connaissance qui s'infiltre peu à peu que ce système favorise les chances de conception.

Même pour les relations interdites, nos indigènes ne choisissent que rarement la forêt, une palmeraie ou bananeraie proches. D'ordinaire ils préfèrent une case isolée, ou profitent de l'absence de témoins qui pourraient les importuner. C'est que, de nuit, on a passablement peur de tout ce qui se meut en forêt.

Le Nkundó n'a de rapports que pendant les heures nocturnes. Leur pratique diurne provoquerait une maladie mortelle, nommée *bombilé* (de *mbilé* = midi, par extension : jour), et qui présente de fortes ressemblances avec la maladie du sommeil (¹). Un des symptômes est l'affaiblissement des membres inférieurs. On cite des cas de personnes qui, n'ayant su résister à leur passion, ont été punis de cette façon. La femme seule, paraît-il, y laisse la vie. Dès que le fait est constaté par sa famille, la coupable *dénonce son complice. Celui-ci est rendu responsable* : il est obligé de payer une *forte* indemnité, qui peut monter à plusieurs dizaines d'anneaux de cuivre.

Comme dans beaucoup de matières, les Nkundó ont pourtant trouvé le moyen d'éviter le danger; il existe un antidote (*nsengó*): *c'est* l'eau = bási bale nsengó éá bombilé. Ainsi, ceux qui, de jour, ne parviennent pas à maîtriser leur passion surexcitée la satisfont dans un ruisseau peu profond.

La crainte du *bombilé* a *été* terriblement ébranlée par

(¹) Ce n'est pas la maladie du sommeil, qui semble avoir été inconnue dans ces parages autrefois.

la colonisation. S'il faut en croire les indigènes, ici encore les soldats étrangers en portent la responsabilité. Leurs manières d'agir n'ont pourtant pas pu détruire complètement le sentiment ancien. Ceci est probablement dû à la honte naturelle, qui, pour des actes pareils, cherche l'obscurité et le secret.

Après les rapports, la femme indigène fait d'ordinaire sa toilette intime. Elle agit ainsi par soin de propreté. Pourtant, il arrive souvent qu'elle n'attende pas assez longtemps, et de ce fait elle neutralise l'effet de l'acte. Ceci est surtout question d'insouciance. Toutefois, elle peut employer ce moyen pour empêcher la conception dans certaines circonstances (1).

D'après mes informateurs, certaines femmes présentent des anormalités constitutionnelles qui rebutent les hommes. Comme tout devient aisément public, ces défauts sont vite connus après le mariage, moins vite avant. D'ailleurs, l'amour peut passer — et souvent passe — outre. Mais après le refroidissement de la première ardeur, cette situation peut devenir un danger pour la stabilité de l'union. Dans les querelles un peu violentes les femmes se rappellent ces défauts, à la grande honte de la personne qui en souffre. Il en est de même de la faiblesse de certains hommes, qui, comme le défaut par excès, peut susciter des difficultés dans le ménage.

§ 3. Viol.

Le cas de viol, au sens propre du mot, c'est-à-dire l'abus d'une femme par l'emploi de la violence, est tout à fait exceptionnel chez les Nkundó. Si la femme ne consent pas, le séducteur en colère la laisse, tout en l'insultant souvent de son mieux. Je n'ai connaissance que d'un cas, déjà ancien, qui a provoqué une grande consternation dans la région. Il s'agit de Banángá, fille de Iloko la Efekele, de Lofelí (Bongíli), mais qui, à cette époque, habitait son clan maternel Bǫnyęka (Bonkoso). Elle n'avait pas encore atteint la complète maturité physique (ses seins étaient encore très petits). Un jour, étant allée en forêt, elle ne revint pas le soir. La famille, ayant été alarmée, son père et son oncle Mpénda éà Nkǫtǫnkale partirent à sa recherche. Voyant des traces de sang encore fraiches, ils les suivent et trouvent le cadavre de Banángá enfoui dans les « *nsusulu* ». Elle était morte par hémorragie : ses organes, déchirés, portaient la marque indubitable du viol. On a bien eu des soupçons, mais l'identité du criminel n'a jamais pu être prouvée. Si l'on avait eu des preuves, il n'aurait pas échappé à la vengeance mortelle de la part des parents de l'infortunée victime.

---

(1) Cfr. chap. X, art. 1, § 2.

L'ensemble des données que j'ai pu réunir indiquent que d'autres cas ont sans aucun doute dû se présenter.

§ 3. Actes incomplets.

Nous traitons ici de ce que les moralistes appellent *actus impudicitiae*, c'est-à-dire des actes qui, de leur nature, conduisent physiquement à la délectation sexuelle.

Les attouchements obscènes entre personnes de sexe différent sont des préparatifs et des excitations; on y range même les attouchements sur les seins, le ventre, voire la prise par le bras.

Les baisers entre personnes de sexe différent sont inconnus. Les embrassements, au contraire, sont pratiqués, mais n'ont pas lieu en public, et l'on doit les considérer comme proche préparation (1). Une passion extraordinairement forte entraîne parfois les amants à des baisers plus intimes, généralement comme prélude aux rapports normaux. Si certains indigènes ne s'offusquent pas de ces pratiques, elles sont considérées comme inconvenantes par les gens plus sérieux.

---

(1) Cfr. ci-dessous, 3e partie, art. III.

ARTICLE VI. — VICES « CONTRA NATURAM ».

§ 1. Homosexualité masculine.

L'homosexualité est connue par les Nkundó depuis des temps immémoriaux, et cela tant par les hommes que par les femmes.

Chez les premiers elle prenait autrefois la forme de la sodomie, avec cette particularité, dont j'ignore l'explication, que le plus jeune seul était agent actif. A présent elle commence à prendre, chez la jeunesse, une autre forme, où les garçons qui s'y livrent se couchent dans la position de mari et femme. On rapporte que parfois l'un d'eux dit entre-temps à son complice : « C'est ainsi que je fais avec ta sœur ». Y aurait-il là un indice de ce que cette sorte d'homosexualité est uniquement dans l'acte, non dans le sentiment (*in effectu*, non *in affectu*, comme disent les moralistes) ?

L'homosexualité ne paraît pas provenir d'un goût spécial pour ce vice, mais avoir toujours été un pis-aller à la disposition de ceux qui ne trouvaient aucun dérivatif naturel pour leur passion. Quoique ni devant la raison, ni devant la foi nous ne puissions approuver cette dépravation de l'instinct, on doit avouer qu'elle était plus excusable chez ces populations où le régime social était défavorable à de nombreux jeunes gens. Actuellement, la sodomie est déjà beaucoup réduite, en raison de la plus grande facilité de se marier. Quant à la nouvelle forme d'homosexualité, on l'observe surtout dans les lieux où les hommes sont tenus strictement et longtemps à l'écart des relations avec l'autre sexe, comme des internats, prisons, etc.

§ 2. Homosexualité féminine.

Les jeunes filles jouent « mari et femme », et même des femmes adultes, mariées, s'adonnent à ce vice. D'après mes informateurs, les causes en sont : un amour intense et très intime entre les deux femmes, mais surtout la difficulté, pour des épouses de polygame, de satisfaire de la façon naturelle leur passion. Souvent elles s'y adonnent entre coépouses du même homme. La liberté plus grande introduite par la colonisation pourrait faire diminuer sa pratique. Mais jusqu'à présent on ne constate pas de grande amélioration. Qui plus est, dans les établissements où les jeunes filles sont tenues trop sévèrement à l'écart de l'autre sexe, on peut en voir augmenter la fréquence.

Le verbe employé pour désigner ces actes vicieux est *yamáma* = se tenir l'un contre l'autre. D'où le substantif *bomámo*. Mais ces mots servent également à désigner l'embrassement tout simple. Un autre terme plus spécifique est *yaikya bonsángo*; le verbe réciproque *yaikya* (forme simple : *ikya*) veut dire « se presser l'un sur l'autre ».

Est-il besoin de dire qu'un peuple naturaliste, comme les Nkundó, ne voit pas le moindre mal dans ce vice? Il serait donc souhaitable que les éducateurs et les missionnaires attirent l'attention de leurs pupilles sur la malice de pareilles pratiques.

§ 3. Masturbation.

Ce vice, que les Nkundó ne semblent jamais avoir pratiqué, est actuellement connu dans les centres importants et dans les camps, et de là pénètre peu à peu à l'intérieur. Pourtant, il ne semble se répandre que difficilement dans la société indigène. On comprend qu'un homme qui, dans un centre quelconque, en a contracté l'habitude, ne s'en défasse pas sans grande peine; mais comme l'indigène n'a pas la volonté corruptrice, il ne s'en fait pas le propagateur (*).

(*) Nonobstant les attouchements fréquents dus aux démangeaisons

§ 4. Onanisme.

L'onanisme semble également inconnu. Sans doute, beaucoup de femmes ont, par leur concubinage avec des Européens, appris ce vice; mais elles ne l'ont pas répandu. Nous pouvons en dire autant des cas d'onanisme involontaire. C'est que l'indigène ne recherche pas les raffinements sensuels, mais se laisse plutôt aller à sa pente naturelle (*).

ARTICLE VII. — L'INCESTE.

Il nous faut distinguer ici : 1° les relations sexuelles entre membres de la parenté *éloignée*; 2° entre proches parents.

§ 1. Dans la parenté éloignée.

Dans la parenté éloignée (au sens nkundó du mot) l'inceste est connu depuis des temps immémoriaux. On l'appelle *lonkána* (chez les Bombwanja : *bombakó*). *Lonkána* dérive de *nkána* = frère, sœur. On dit aussi *lóála j'ôlólá* = union sexuelle dans le village. Sont dénommées *lonkána* les relations entre membres de familles apparentées seulement de très loin (qui dans notre conception ne sont plus parents du tout), mais entre lesquels le mariage n'est pas permis. Ainsi on entend dire : tel et tel groupement ne se marient pas (*bâfóyakumbálá*), mais ils commettent le *lonkána*. On pourrait considérer deux groupements pareils comme deux clans étroitement apparentés. Les groupements entre lesquels le *lonkána* est pratiqué possèdent chacun son propre cimetière, tandis que ceux entre lesquels il est absolument proscrit ont un cimetière commun. Ainsi, pour citer un exemple, le « village »

(*) La pratique décrite au chap. II, art. III, § 2, n° 3, est peut-être entachée d'onanisme; elle peut certainement y conduire, mais elle n'est pas causée par la perversité.

d'Elángá l'Imọmọ l'Ọntọlẹ (Bongili) est, comme le nom d'ailleurs l'indique, composé de trois groupements. Le bloc des Imọmọ se trouve en partie dans le Sud de la chefferie (une autre partie est située en la chefferie alliée des Bombomba). Il en est de même de Bọntọlẹ. Avec Elẹkẹ (Lokongo), Elángá et Imọmọ forment la descendance du fils d'Ambá, sœur d'Iloko, Elángá et Bokongá, ce dernier étant l'ancêtre des Bọntọlẹ. Or, les trois groupements ne se marient pas entre eux. Elángá et Imọmọ ne permettent non plus des relations de *lonkána*, tandis qu'ils les pratiquent avec Bọntọlẹ. Notons que le terme de *lonkána* n'est jamais appliqué aux relations entre clans réellement distincts, c'est-à-dire entre entités exogamiques.

Pour fixer exactement jusqu'où peut s'étendre cette pratique, il faudrait examiner chaque groupement à part. Or, cela nous mènerait trop loin.

Il est encore à noter que le *lonkána* peut se limiter à un acte isolé, ou devenir un concubinage intermittent. La pratique ne change pas de nom lorsqu'il s'agit d'une femme mariée qui vient en visite dans sa famille. Pourtant, les sanctions contre l'adultère sont applicables à ces cas, comme à tout autre (1). Bien que les parents de la femme soient plus tolérants que pour les relations adultères avec un autre amant, le mari lésé dans ses droits ne fait, lui, aucune distinction.

Cette coutume du *lonkána* paraît assez étrange. En effet, si les relations sexuelles entre ces clans ne sont pas répréhensibles, pourquoi le mariage est-il défendu? Il y a là une contradiction apparente qui mérite l'attention. Ne faut-il pas y voir l'indication d'une tendance au relâchement de la loi de l'exogamie? Anciennement, toute relation sexuelle aurait été interdite entre membres des clans envisagés, phénomène bien naturel à l'origine des familles. Plus tard, des jeunes gens auraient succombé à la tentation et même peu à peu les infractions se seraient multipliées : c'est que, en raison de l'extension des clans, les tentations devenaient de plus en plus nombreuses, et la règle, détachée de son rapport naturel, puisqu'il s'agissait désormais d'une parenté extrêmement éloignée, paraissait aux intéressés plus ou moins arbitraire; elle n'était d'ailleurs soutenue par aucune sanction ni par aucune crainte (1); ainsi, le nombre même des fautes commises aurait petit à petit fait entrer la pratique dans les mœurs. Impuissants à réagir, les détenteurs du pouvoir, gardiens de la moralité ancestrale, se seraient contentés de canaliser le mouvement et de le limiter au minimum, en se montrant indulgents pour les relations libres, afin de sauver le principe de l'exogamie. Cette hypothèse explicative peut trouver une petite confirmation dans le fait que, déjà au début de la colonisation, alors que l'influence européenne était encore nulle, des cas, isolés et très rares, se présentaient de mariages contraires à la loi exogamique, entre membres de groupes apparentés seulement à un degré fort éloigné, mais qui pratiquaient déjà le *lonkána*. L'exception est ensuite devenue règle, et dorénavant les deux groupements en question se marient *entre eux régulièrement* et sans entraves, tandis que les autres familles sont restées soumises à l'ancienne loi. Ainsi le fait connu du village Boyela (Bakáala), qui comprend les groupes Bokambá, Bombakó, Besúlú et Bekólamo (éteint), descendants de Ngɔndɛ avec une femme, tandis que d'une autre épouse sont issus Lilɛkɛ et Likongo, auxquels est adjoint Bongilá, groupe allié (*likilá*). Ces deux groupes de familles ne peuvent pas se marier, mais s'adonnent au *lonkána*. Or, vers l'époque de la première arrivée des Blancs, un membre de la famille Bombakó, un certain Bonjúmbú, poussé par un amour excessif, enfreignit la loi exogamique en prenant comme épouse la femme Bolondó de Lilękę. L'amour ne se refroidissant pas et l'union se prouvant stable, le mariage fut reconnu et admis comme légitime. Depuis lors, les deux groupes en question sont devenus exogamiques.

---

(1) Cfr. chap. VI, art. VIII.

---

(1) En fait, aucune sanction n'est prévue contre les mariages à l'intérieur d'une unité exogamique : tout se résume à l'opposition des parents et des vieux et à l'habitude quasi innée.

§ 5. Entre proches parents.

L'inceste entre proches parents ne porte pas de nom propre et spécial. Il n'a d'ailleurs jamais lieu pour des motifs passionnels. Il ne se rencontre qu'en relation avec des pratiques d'envoûtement et de sorcellerie (*boté*, pl. *beté*) dont il constitue le *naimbo*, c'est-à-dire la condition sans laquelle ces *beté* resteraient inefficaces. Si le *naimbo* n'est pas observé, le *boté* se retourne contre son possesseur et, par un effet à rebours (*bosesengano*), lui cause la mort. C'est ce qui fait que les intéressés se soumettent, malgré toutes les répugnances naturelles, à ces exigences dégradantes. D'après les cas, l'inceste est imposé avec la mère, la fille, la sœur. C'est la première éventualité qui répugne le plus à nos indigènes. Quoique tout à fait à contre-cœur, la mère se soumet à cette ignominie pour sauver la vie à son fils imprudent et cupide.

Le *naimbo* d'inceste n'existe pas dans n'importe quel *boté*. Il paraît même avoir été absent des *beté* anciens et purement nkundó. On le trouve surtout dans les grands *beté* modernes, introduits d'autres peuplades ou inventés sur place depuis la colonisation (1).

ARTICLE VIII. — PHILTRES D'AMOUR.

Les Nkundó connaissent deux philtres d'amour : l'*efóndé* et le *bontálá*. D'autres *beté* modernes peuvent avoir partiellement ou subsidiairement le même effet. Ici, nous ne traitons que des deux premiers, qui sont des philtres d'amour « purs » et anciens.

---

(1) Cfr. [illegible], dans *Congo*, 1932, I, p. [illegible].

Le philtre d'amour (*bolé w'elangyé*) sert tant pour gagner le cœur d'une jeune fille que pour débaucher à son mari une femme mariée.

§ 1. Efiondé.

L'*efiondé* (*) est le charme commun. N'importe qui peut se le procurer chez le fabricant, moyennant rétribution convenable, s'entend. Il existe diverses sortes d'*efiondé* d'après la diversité des ingrédients et du procédé de fabrication et, par suite, du mode d'emploi. Les ingrédients les plus usités sont certaines feuilles mêlées à du fard rouge (ngóla) et à une sorte de lichen qui forme des plaques rouges sur l'écorce de certaines essences forestières; le tout soigneusement empaqueté dans une petite fourrure (spécialement la peau du petit félide ygi).

On cache ce charme sous la traverse du lit où la désirée doit prendre son repos nocturne. De ce fait, son cœur concevra un amour ardent pour le possesseur du charme. Ou bien on le place quelque part dans une case; ensuite on y appelle la femme convoitée; on lui prend le bras, et immédiatement l'*efiondé* lui fait « tourner le cœur ». Ou encore le charme est, toujours à l'insu de la femme, jeté dans le feu où elle fait sa cuisine. Si, en revenant à son foyer, elle commence à éternuer, c'est le signe que la fumée, chargée des émanations mystérieuses du philtre, a pénétré par les narines jusqu'à son cœur et l'a remplie d'un amour ardent pour l'Adonis.

L'*efiondé* est considéré comme un *ikifo*, c'est-à-dire un assujetissement. *Efiondé ákifa bámato* = l'*efiondé* maîtrise, exerce le pouvoir sur les femmes.

L'interdit propre à l'*efiondé* est le *bokai*, sorte de légume

---

(*) *Efiondé* est souvent employé comme synonyme d'*elangyé* dans son sens sexuel.

nigre. Le possesseur du philtre doit s'en abstenir. Car les *bekai* causent des renvois de l'estomac, et de même la femme renverrait son amour et rendrait ainsi le *boté* inefficace.

§ 3. Bondálá.

Contrairement à l'*efindé*, le *bondálá* n'est pas un philtre d'amour commun à tous, mais un charme réservé aux danseurs d'iyaya. Cela ne veut pas dire que tous les artistes de cette danse le possèdent, mais eux seuls le connaissent. Comme la masse des *boté* nkundó, la base matérielle du *bondálá* sont les feuilles de certaines plantes.

Le *bondálá* atteint son effet infailliblement. Il n'agit donc pas seulement sur la personne aimée, mais sur toute femme qui satisfait, involontairement ou de propos délibéré, à la condition d'efficacité : dès que la tête d'une femme touche le bras du possesseur du *bondálá*, son cœur tourne en sa faveur, et si elle est mariée, l'amour qu'elle porte à son époux se change en répugnance : elle l'abandonne pour rejoindre son charmeur.

TROISIÈME PARTIE

Recherche d'une épouse.

Quand un jeune homme en âge de se marier croit en avoir les moyens, il va à la recherche d'une épouse. Evidemment, il connaît nombre de jeunes filles et, généralement, il n'a aucune difficulté à en trouver une qui lui convienne. La fréquentation est toute simple : rencontres, visites, causettes, blagues, comme partout; mais aucun romantisme ni sentimentalisme; choses absolument inconnues de nos populations. Comme ils ont hâte d'arriver au terme de leurs relations, la vie conjugale, — ce que favorisent les us et coutumes, — il ne reste que peu de temps pour la poésie.

La fréquentation ne porte pas de terme propre et spécifique. On dit tout simplement sanja bómoto = causer à une femme, ou ása bómoto = chercher une femme. Celle qui en est l'objet est appelée bombóyó (ou, chez les Injólo, boamba).

Les propositions du jeune homme sont d'abord adressées à la jeune fille : « *ńdanga ikokolá (ikokambólá) la wálí = je désire te prendre comme épouse* ». Elle manifeste son accord en lui disant : « *ńkolanga wɛ ng'ókɔ = je t'aime de même* », ou plutôt : « *elakó ó wɛ = comme tu veux* »; « *jói ó likɛ = c'est ton affaire* », ou termes analogues (¹).

Les amants se font des cadeaux. La jeune fille donne de la nourriture que sa mère lui remet, ou qu'elle est parvenue à se procurer elle-même. De son côté, le jeune homme lui offre certains petits animaux de chasse (surtout le grand rat *bolóoko*, des lémuriens du genre *ewindé*, etc.) ou des poissons. Ces présents ne portent pas de nom spécifique. De la part de l'homme, ils s'appellent simplement *mpaó = cadeau envoyé*; de la part de la femme *boléómo*, usité pour tout don fait par une femme à son amant (*cfr.* aussi ch. VI, art. VII, § 2). Le verbe qui est employé avec ce substantif est *lumba = faire briller*, qui n'a avec lui aucun rapport étymologique.

Parfois les amoureux se donnent un gage mutuel et secret de leur volonté de se marier. Ce gage, appelé *bondongé* ou *bonangé*, consiste spécialement en un collier de perles *bajondikongo* (ou, plus rarement, *bieyngé* ou *bieyngéla*).

(¹) Notons que ces expressions ont, pour le Nkundó, une portée tout autre que celle du sens direct des mots. Elles expriment un réel accord et communément explicite et permanent. Pour une femme, il est d'ailleurs malséant d'employer une expression plus directe.

Dans le choix de leurs épouses les hommes se laissent conduire par les divers motifs qui peuvent exercer une influence dans ce domaine : attraits physiques ou moraux; les richesses et le rang social n'entrent pour ainsi dire jamais en ligne de compte. La jeunesse est aisément entraînée par l'attrait physique et l'amour passionnel. Les hommes déjà plus rassis ou les jeunes gens plus sensés font plutôt attention aux qualités morales : conduite générale, soumission, bonté, mansuétude, et surtout activité, application soigneuse, etc. Bref, nous trouvons ici toute la gamme des variations individuelles qu'on rencontre ailleurs, hormis les mariages d'intérêt financier ou politique, et les motifs d'une haute élévation morale que peut susciter la religion chrétienne, comme le dévouement pur.

Après quelques jours de fréquentation, la jeune fille fait savoir à son courtisan que, s'il l'aime réellement, il serait temps d'arranger leur situation et que, par conséquent, il doit obtenir le consentement des parents. Entretemps, ils ont eu déjà plusieurs rapports intimes; il convient donc de ne pas retarder le moment des pourparlers officiels.

La recherche d'une épouse qui est déjà en pouvoir de mari ne diffère pas de ce que nous venons de décrire; seulement on doit user d'une grande circonspection, afin de ne pas éveiller les susceptibilités du mari. C'est surtout dans ce cas que se pratique la remise du gage secret dont nous avons parlé.

Après la consommation du divorce, la femme est assimilée à une jeune fille, puisqu'elle est libre.

La recherche comme future épouse d'une enfant non encore née ou en très bas âge aura sa place dans un chapitre spécial (ch. IV, art. I).

CHAPITRE II.

ELABORATION DU CONTRAT MATRIMONIAL. — DOT.

L'élaboration du contrat matrimonial (*) se fait, dans les lignes principales, au moyen du versement de certaines valeurs par l'intermédiaires de témoins qualifiés (art. II). Elle débute par les fiançailles (art. III). Ensuite, nous exposerons les divers versements ultérieurs au père, walo (art. IV) et *bɔnjɔngɔ* (art. IX), et à la mère (art. V), ainsi que les cadeaux (art. VI). En outre, le droit nkundó impose même au clan de la femme le paiement de certaines valeurs (art. VII). Enfin, nous examinerons diverses règles et coutumes concernant la dot : son acceptation (art. VIII), [illegible] destination (art. X), pour terminer par quelques remarques générales (art. XI) et quelques considérations sur l'attitude adoptée à l'égard de la dot (art. XII).

ARTICLE I. — DEBUTS DES POURPARLERS.

Comme nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent, la période de la fréquentation n'est pas longue.

Le jeune homme ayant informé de ses projets ses propres parents, ceux-ci s'assurent que ce mariage mérite

---

(*) Cette terminologie doit être prise dans son sens large et non dans sa signification strictement juridique. Contrat matrimonial ne signifie donc pas ici ce qu'en droit européen on appelle le « contrat de mariage ». Ce chapitre traite des diverses phases par lesquelles passe chez les Nkundó la constitution de l'état conjugal et les pratiques qui s'y attachent. J'ai choisi ce titre afin de pouvoir y englober la multiplicité des éléments essentiels ou accessoires qui composent la genèse de l'union conjugale et des diverses circonstances qui l'accompagnent.

considération et qu'il n'existe pas d'empêchements ou de trop grandes difficultés qui pourraient plus tard causer la brouille.

Pour les pourparlers officiels, le prétendant, accompagné de son père (ou du remplaçant de celui-ci), se rend chez les parents de la choisie, qui s'informent du but de la visite, et ayant appris qu'un tel désire la main de leur fille, ils demandent : « Comment la veux-tu? » (1). — « Je la désire comme épouse. » Là-dessus ils lui disent de s'arranger pour faire le premier versement dotal. Les deux parties s'étant mises d'accord, les parents de la future concluent en disant : « Nous ne nous opposons pas, c'est votre affaire. »

Les formalités des pourparlers ne diffèrent pas, qu'il s'agisse d'une jeune fille libre ou d'une femme qui a déjà un mari. Seulement, dans ce dernier cas, aussi longtemps que le divorce n'a pas été consommé, on doit procéder avec une grande circonspection, pour éviter d'éveiller les susceptibilités de l'époux abandonné. En outre, les parents de la femme font savoir au futur et à sa famille le montant de la dot qu'ils devront apporter afin de pouvoir rembourser le premier mari (2).

Quant aux fiançailles avant la naissance ou dans la prime jeunesse, on y observe la même procédure, mais adaptée aux circonstances spéciales du cas que nous expliquerons en détail dans le chapitre IV.

Après ces débuts des pourparlers, le père du prétendant prépare le premier versement dotal, qu'il va, accompagné de son fils et du *ndonga*, remettre à la famille de la future épouse. Expliquons d'abord ce qu'est le *ndonga*.

---

(1) C'est-à-dire comme épouse légitime; ou, a-t-il l'intention de cohabiter seulement pendant un certain temps? De cette façon, les parents de la future s'assurent de la volonté sérieuse du prétendant de contracter un mariage en règle.

(2) Cfr. chap. VIII, art. II et III.

ARTICLE II. — LE NDÓNGA.

Le *ndonga* est le gardien-conservateur du mariage choisi par les parties et dont l'intervention comme intermédiaire, témoin, conciliateur ou arbitre est obligatoire à chacune des phases de l'union. C'est un personnage officiel en ce sens qu'il tient son autorité de la loi même qui régit le mariage dans la société nkundó.

Tout d'abord, le *ndonga* est l'intermédiaire absolument indispensable dans le versement de la dot. Sans lui, pas de mariage légitime : *Nkó ndonga ôbóka baómbé ó lonkulé, bóna ale ó bombo* = Sans *ndonga* tu jettes tes valeurs en pure perte, et ta fille n'est qu'une esclave, c'est-à-dire elle n'est pas épouse. En droit lui seul a qualité pour témoigner.

L'importance que les indigènes attachent à l'intervention du *ndonga* ressort dans la vie courante à tout instant. Ainsi, qu'une femme ait été battue par son mari, on peut entendre sa famille dire : « Notre fille (sœur) n'est pas une esclave; elle a été payée par l'intermédiaire d'un *ndonga* : *bón'ôkíisó ôfa bokendá, bôtéingáki ó la ndonga.* » Ou elle-même ripostera de cette façon, *mutatis mutandis*, à son mari, ou à la famille de celui-ci, quand, à son avis, on ne la traite pas convenablement.

Cette nécessité absolue de l'intervention d'un *ndonga* qualifié n'est relevée que très rarement par les Européens de l'Administration coloniale. On dirait qu'ils ignorent son importance, pourtant capitale.

Pour être capable de servir de *ndonga* d'un mariage déterminé, il faut être apparenté à la fois aux deux futurs époux, ou, comme on dit en lonkundo, être *mbóléná*. Actuellement, comme, à cause des pérégrinations des indigènes, les *ndonga* possédant ces qualités sont rares dans les centres, et souvent complètement introuvables, force a été d'adapter à ces circonstances la loi ancestrale. De là s'est introduite l'évolution qui consiste à prendre comme *ndonga*, dans ces circonstances critiques, un homme reconnu généralement comme intègre, ayant toutes les raisons d'être impartial et intéressé à la stabilité du mariage. Ainsi trouve-t-on souvent des catéchistes en chef qui en assument les fonctions et les responsabilités.

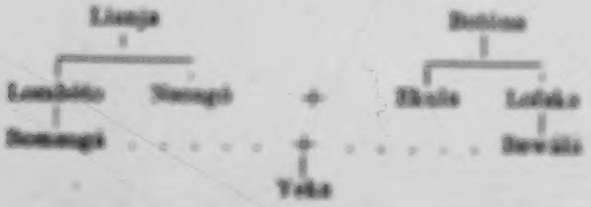
Jadis, et à l'intérieur encore maintenant, lorsque deux jeunes gens s'aiment, mais qu'il ne se trouve personne qui réunisse les qualités requises pour l'exercice de la fonction de *ndonga*, les parents du jeune homme s'opposent au mariage : *Bifimêjê lidâla lisako, bôfa l'ôkofêndêjê bakôndé* = nous ne voulons pas de ce mariage; il n'y a personne pour transmettre les valeurs ». Dans les circonstances ordinaires, pareille éventualité est pratiquement inexistante.

Il appartient au mari de choisir le *ndonga*, qui ensuite est agréé par la femme et ses parents. Si ceux-ci font opposition, le mari le remplace par un autre. Quoique autrefois ce cas ne se présentait guère, pourtant, dans les conditions présentes, on peut le rencontrer.

Une femme peut être *ndonga* aussi bien qu'un homme.

Les fonctions sont héréditaires. Au décès du *ndonga*, son fils, sa fille, son frère, même sa femme, si elle reste dans le clan de son mari défunt, lui succèdent dans ses devoirs et droits.

De même, en son absence, ou s'il est empêché, il peut être remplacé par eux. Ainsi, par exemple :



Yoka est un *ndonga* qualifié pour le mariage d'Ekolo et Nsongé. Mais comme il est encore trop jeune pour en exercer les fonctions, son père Bomangá peut en tout droit le remplacer entre-temps.

Pour le même mariage il peut y avoir plusieurs *ndonga*. Tous doivent remplir les conditions requises et ont les mêmes devoirs et droits. Il n'est pourtant pas nécessaire qu'ils soient tous présents à chaque intervention requise par le droit : un seul, et n'importe lequel suffit. Leurs témoignages se valent en théorie. Pourtant le premier désigné est connu comme *ndonga éá nkína*, ou *ndonga* principal. S'il est possible de découvrir deux *mbótámá*, on doit les prendre tous deux comme *ndonga*; sinon on peut se contenter du seul individu trouvable.

Pour ses services, le *ndonga* a droit à une rémunération de la part de chacune des parties contractantes.

Au versement du *ndonga* (*cfr.* plus loin) la famille de la femme lui donne un *bokómba fomé*, une poule ou un poisson *bokéla*. C'est un présent qui porte le nom générique de *lionja* (verbe *bonjola*). Toutefois, il est obligatoire.

De même, lors du paiement du *walo*, avant toute autre chose, la famille de la femme lui présente des vivres d'origine animale (*bofambo*), particulièrement un *bokómba*, une poule ou un *bokéla*, plus des bananes, le tout désigné par le terme général de *bokómba l'oanda* (*).

Enfin, après le versement du *walo*, la famille du mari lui remet deux anneaux de cuivre, et la famille de la femme en fait autant. Si le montant de la dot est très élevé, on va même jusqu'à cinq anneaux. Cette dernière rémunération s'appelle *bompánga*. Le sens propre de ce mot est un animal domestique (chien ou chèvre) donné en paiement. Actuellement on donne sa contre-valeur en anneaux de cuivre (*longa*, pl. *balonga*); mais le nom ancien est resté.

(*) [illegible] est une espèce de bananes, mais on donne n'importe quelle sorte. D'où, à présent, on commence à parler aussi de [illegible] (ou [illegible]). On [illegible] : [illegible] (poule et bananes).

Pour toutes ces rémunérations on emploie le terme générique : *lámbela ndonga* = préparer pour le *ndonga*, et le substantif : *balémbo* (sing. *ilémbo*), comme s'il s'agissait d'aliments. Cela concorde bien avec le *bolémba* et les bananes, etc., mais est tout de même usité pour les cuivres. Nous trouvons-nous devant une extension de la signification? Ou faudrait-il conclure qu'au temps jadis la rémunération en question consistait uniquement en vivres?

S'il y a plusieurs *ndonga*, leur rémunération n'en est point augmentée; elle est unique, et ils n'ont qu'à se la partager.

Dans la pratique assistent encore au paiement de la dot les chefs de clan ou de famille, hommes influents qui ont pouvoir de juger les différends. Ils réclament au *ndonga* leur part de la rémunération. Selon le dicton, — en langage archaïque, — *boté wá ndonga nd'é dombé* = la force (littéralement la médecine) du *ndonga* réside chez les juges. Ce n'est pas parce que les juges comme tels ont droit ou pouvoir d'intervenir dans les palabres matrimoniales. Mais ils sont autant de témoins supplémentaires. Le jour où surgira un différend à propos de la dot, spécialement à l'occasion du divorce, le *ndonga* pourra les convoquer pour l'aider à rafraîchir sa mémoire et ainsi lui éviter des embarras. Car il peut très bien se faire qu'après plusieurs années le témoin officiel n'a plus qu'une souvenance approximative et vague des valeurs versées. Si les juges ne reçoivent rien, ils se récuseront au moment critique. Il est donc de politique intelligente d'acquiescer à leur désir, quoique, à strictement parler, ils ne puissent invoquer aucun droit véritable.

Actuellement, le Gouvernement colonial, ayant constitué des chefferies et nommé des chefs, ceux-ci se sont vu attribuer le droit d'intervenir d'office comme *ndonga* dans les affaires matrimoniales; ou du moins ont-ils profité des pouvoirs leur concédés pour ce faire. Généralement, ils convoquent en même temps les juges de la chefferie et l'affaire est inscrite tant bien que mal dans le registre des jugements. L'assistance du chef comme témoin peut avoir de la valeur, puisqu'il ajoute son témoignage et que le montant dotal est inscrit. Mais, d'autre part, elle a l'inconvénient d'introduire le chef dans des affaires qui, somme toute, ne le regardent point. Sans parler des cas où lui-même ou des parents à lui sont intéressés dans la palabre. S'il se contentait d'être témoin passif et d'inscrire l'acte des transactions, la chose serait parfaite.

Etymologiquement, il est probable que le mot *ndonge* dérive du radical verbal : *long*, intrans. *longam* = *être en règle, être arrangé*; trans. *longy* = *arranger, rendre comme il faut*. Outre le mot *ndonge*, employé à l'Ouest de la Loilaka, nous trouvons chez les Boángi et les Boiyá (comme chez les Elángá) : *bokálo*, et chez les Injɔ́lɔ́ : *ntombi*. Ce dernier mot pourrait être le même que son homonyme, signifiant espion, du verbe *tomba*, espionner; le premier est peut-être une extension du sens du mot *bokálo* = engagement (*).

ARTICLE III. — LES FIANÇAILLES.

§ 1. Versement de l'ikulá.

Les fiançailles débutent par le premier versement d'une valeur dotale, qui anciennement était une flèche, et, de là, s'appelle *likulá* ou *ikulá*. Si le prétendant était très riche, il donnait parfois un couteau *ingóndá* ou même *empáte*. Un plus pauvre pouvait se contenter d'un simple manche de flèche (bompale). A présent on donne un ou deux anneaux de cuivre. Mais le nom primitif de ce paiement a toujours été conservé.

S'étant rendus chez le père de la future, le prétendant,

(*) Notons, en passant, qu'un ndonge est aussi requis pour le [illegible] ou contrat d'amitié et d'entr'aide. (Cfr. chap. I, 2e partie, art. III.)

son père (ou le remplaçant), le (les) *ndonga*, et souvent d'autres parents encore, s'asseyent d'un côté du *loánjá* (cour devant l'habitation), après l'échange des marques usuelles de politesse. La jeune fille et les représentants de sa parenté s'asseyent du côté opposé. Comme dans toute affaire qu'un Nkundó a à arranger, l'hôte commence par s'informer du motif de la visite. Le père du jeune homme répond : « Nous venons demander ta fille pour mon fils. » — « Comment la demandez-vous? » — « Nous la demandons en mariage. » De ces pourparlers préliminaires on dit simplement : *ósoma nsango* = se demander réciproquement des nouvelles.

Ensuite le père de la jeune fille questionne : « Qui va transmettre la *linko* (banane) ou le *bonyáku* (banane encore imparfaitement mûre), c'est-à-dire les cadeaux? ». Par cette expression figurée, il s'enquiert de la personne proposée comme *ndonga*. Le père du jeune homme lui répond : un tel et un tel. Ceux-ci ayant été agréés, le père de la fiancée fait apporter des bananes, du poisson fumé, parfois des poules, que le témoin transmet au groupe du futur.

Après l'acceptation des présents, le *ndonga* fixe la flèche en terre, devant les parents de la femme. D'où la locution, toujours très en vogue, de *-samya likolá*, ou *-bakya likolá* = planter la flèche; quoique, à présent, le *ndonga* dépose les anneaux.

§ 6. Consentement.

Invitée par ses parents ou par le *ndonga*, ou bien de sa propre initiative, — selon les dispositions personnelles, — la jeune fille arrache la flèche, ou ramasse les anneaux, et les remet à son père. C'est la façon d'exprimer son consentement aux fiançailles proposées.

Par sa promptitude ou sa nonchalance, voire la manière récalcitrante dont elle exécute ce geste, elle manifeste les sentiments qui l'animent. En règle générale elle agit vivement. Comme nous l'avons expliqué, l'union a été préparée depuis quelque temps déjà, et la jeune fille nkundó se glorifie d'être l'objet de l'amour d'un homme et d'avoir un mari. Pourtant, il se présente des cas où la fille, surtout si elle est encore jeune, se fait presser avant de se décider. C'est qu'intérieurement elle n'est pas enthousiaste de ce mariage. Mais, finalement, elle s'incline devant le désir paternel, préférant une union contre son gré que s'exposer à des tracasseries plus ou moins graves de la part de sa famille.

Il est évident qu'ici nous rencontrons toute l'échelle des variations d'après les tempéraments individuels et les circonstances. Un *refus* catégorique doit certainement être très rare. Ce serait le *fait* d'une femme particulièrement énergique. Mais celle-ci se serait retirée depuis longtemps déjà, sans laisser les choses arriver à cette extrémité.

Plus fréquent est le cas d'une femme qui se soumet à la cérémonie en regimbant et à contre-cœur. Non seulement faut-il insister et la presser, mais sa mine renfrognée exprime son mécontentement. Elle prend les objets d'un geste apathique, tourne le dos à son père et laisse tomber les valeurs par derrière, sans même le regarder. Personne dans l'assistance ne se trompe sur la portée de ces gestes. Aussi les membres de la famille et les notables présents ne manquent-ils pas d'attirer l'attention du père sur la gravité de la situation. Ils tâchent de le faire changer d'avis et de le dissuader d'accepter la dot. A cette fin ils lui mettent sous les yeux les conséquences de son obstination : à la première occasion favorable, la femme prendra la fuite; d'où palabres (et autrefois guerre, souvent), emprisonnement, tracas divers et finalement restitution de la dot pour divorce. Parfois ils réussissent; d'autres fois toute la sagesse et toute l'éloquence restent vaines : la cupidité, la nécessité d'obtenir les moyens pour payer la

2: Hulstaert FO32 Mongo

dot pour une épouse (personnelle ou destinée à un fils, frère, etc.) et le profit qu'il escompte de l'alliance imposent silence à tous les autres sentiments. Ici encore, tout dépend des dispositions individuelles. Actuellement, l'extension de la liberté par la colonisation rend les cas moins fréquents. Pour les raisons indiquées, ils se produisent pourtant encore. Mais le plus souvent, la cérémonie se déroule de façon normale. Aussi longtemps qu'elle n'a pas eu lieu, le versement de la dot ne continue point. C'est assez indiquer l'importance que le droit nkundó y attache, et combien ce droit tient à l'expression publique et officielle, bien que non exprimée par paroles, mais seulement impliquée dans un acte spécial et significatif, du consentement de la femme au mariage proposé. Les faits contraires sont de pures infractions.

Dans les cas normaux, le père accepte la *flèche* ou les anneaux des mains de sa *fille*, et ainsi établit son consentement aux fiançailles et, par conséquent, au mariage.

L'expression du consentement diffère entièrement de ce que nous venons de décrire dans les autres formes de mariage que nous étudierons plus loin (chap. III et IV).

§ 4. Fuite.

Même avant l'arrivée des Européens il se présentait des cas où deux amants persistaient, malgré l'opposition des parents de la femme, à vouloir se marier. Les parents refusant d'accepter l'ikula, les fiancés arrangeaient une occasion favorable pour *fuir*. La femme tâchait de gagner à sa cause son frère, qui par amour fraternel acceptait d'ordinaire la *flèche* des mains du nkonga. Ou bien celui-ci la *fixait* en cachette dans le toit de la maison des parents de la femme en fuite. Plus tard, l'union de leur fille tenant bien et le gendre les ayant amadoués par sa bonne conduite à leur égard (cadeaux, manifestations de respect, etc.), ils ne refusaient plus leur consentement. Ensuite les versements continuaient de façon normale.

§ 4. Départ de la fiancée

Par le fait du versement de l'ikulá, la femme est liée, au moins partiellement, à son mari (bóme). C'est l'application de l'axiome déjà cité au chapitre précédent, IIᵉ partie, art. III, § 2, B : « Les fruits du boimbo qui se trouvent encore sous l'arbre n'appartiennent à personne. » Tant qu'une *jeune fille* est chez ses parents elle n'est liée à aucun homme. Mais dès que quelqu'un a versé l'ikulá, elle est « ramassée » et appartient à un mari.

Aussi quitte-t-elle ses parents pour suivre son mari (1), soit immédiatement, soit après quelques jours. Le père peut, en effet, congédier son gendre et promettre de lui conduire sa fille, personnellement, ou en déléguant quelqu'un. Entre-temps, il réunit quelques petites provisions. Lorsque la fiancée arrive chez son *futur*, ce sont des acclamations de joie chez tous les habitants du village, accourus aux premiers cris : « *bompáka* wá *Bongólé* ayé : la fiancée de X... est arrivée ».

Ce n'est qu'à partir de cet instant que ce terme de *bompáka* est employé (2). N'est-ce pas par le versement de l'ikulá que la femme devient *bompáka*? Je l'avais toujours compris ainsi. Et ce me semblait logique. Mais dans une discussion sur ce sujet, mes contradicteurs indigènes me mirent en tort sur toute la ligne. Pas moyen de leur faire admettre que si une femme est nommée *bompáka* à son arrivée dans le clan de son fiancé, c'est qu'elle l'était devenue effectivement de par le versement officiel de l'ikulá et qu'il s'agit uniquement d'une façon de parler. « Non, disent-ils, tant que la *femme* n'a pas rejoint son mari elle n'est pas *bompáka*. » — « Mais, enfin, il n'y a qu'une différence tout accidentelle : de toute façon, la chose essentielle est le versement de l'ikulá. » — « Il est vrai que la femme appartient à l'époux dès le paiement de l'ikulá, mais pourtant elle ne porte pas encore le nom de *bompáka*. Elle ne le reçoit que lorsqu'elle quitte ses parents et se rend chez son mari. » — « Mais pourquoi cela? » — « Parce que, sinon, le fiancé s'exposerait à la risée et à la moquerie. Supposons qu'après l'ikulá il rentre chez lui, seul. Sa future le rejoindra dans quelques jours. Il annonce la grande nouvelle à ses amis. Puis, le jour fixé, la promise ne paraît point. Quelle honte! Au contraire, si la chose est gardée secrète jusqu'au moment où il n'y a plus de changement à craindre, il n'y a que des cris d'allégresse. »

---

(1) Comme nous verrons dans la suite (chap. IV et chap. VIII), ceci n'était que rarement possible aux temps précoloniaux. A présent c'est devenu la pratique courante, à cause des changements produits, que nous mentionnerons aux endroits cités.

(2) Ce mot signifie aussi [illegible]. Les [illegible] étant [illegible] ou [illegible]

D'autre part, il est utile de rapprocher de ces données ce fait incontestable que le seul paiement de la dot réalise très rarement, dans les lois et coutumes des différentes peuplades congolaises, le mariage; il s'y ajoute presque toujours une autre cérémonie, qui est, dans la majorité des cas, la tradition de la femme. Ces données nous inclinent à considérer l'explication des Nkundó comme une explication de convenance, qui indique l'intérêt pratique de la règle, mais ne la justifie pas. En effet, elle ne rend pas compte de la raison pour laquelle la femme ne devient pas *bompáka* dès le paiement de fiançailles. D'autre part, il est indéniable qu'elle ne reçoit ce nom qu'à partir du moment où elle arrive chez son époux. Il est possible que les indigènes aient oublié ou perdent de vue la raison profonde de ce phénomène. L'explication qui concorde le mieux avec les faits positifs est que l'élément essentiel des fiançailles ne consiste pas dans le paiement de l'ikulá, mais dans l'acte par lequel la femme quitte sa famille et rejoint son fiancé (*).

(*) Je remercie vivement M. le Procureur Général A. Sohier d'avoir attiré mon attention sur la comparaison avec le droit et la pratique d'autres peuplades congolaises et de m'avoir fait approfondir la base juridique de cette question.

§ 5. Arrivée de la fiancée chez son mari.

Comme je l'ai dit, elle est accueillie dans le clan de son mari par les acclamations universelles de la population enthousiaste.

D'après les cas, le futur la reçoit et l'introduit chez lui ou chez ses parents. Ceux-ci, attendant son arrivée, sont réunis avec leurs filles, sœurs, et diverses parentes et alliées. Le fiancé leur présente sa choisie. On la salue de la façon usuelle : « *w'éné; edikila; odyé; odétswa, etc.* », selon le degré de leur intimité antérieure.

Ensuite on procède à la tradition de cadeaux à la fiancée. D'abord les beaux-parents lui offrent un présent de bienvenue, dénommé *bosembelo*, qui, littéralement, se traduit par : « poignée de mains » et qui consiste en un anneau ou un couteau. Puis ils lui donnent la main (¹). A leur suite, tous les parents et alliés doivent en faire de même. Généralement les hommes remettent un anneau et les femmes un couteau. Ces objets sont considérés comme parties de la dot et la femme les envoie à sa famille. Les parents plus éloignés satisfont à leur devoir en apportant de la viande ou du poisson et actuellement aussi de l'argent ou quelque menu cadeau, qui n'est pas englobé dans la dot.

De son côté, le mari lui offre en présent un petit couteau, quelques (3) flèches (aux temps de l'État Indépendant un faisceau de *nsngélo*=*mitako*=fils de cuivre, et à présent, par exemple, 5 ou 10 *fr.*). Ces présents du mari ne sont pas *bosembelo*, car il ne donne pas la main à sa fiancée, mais *yékola* (salutation), et ne font pas partie de la dot. Ils peuvent être envoyés par la femme à ses parents.

Si le mari n'a pas encore de maison ni de cultures pro-

(¹) Les Nkundó se donnent la main en signe d'amitié. C'est une sorte de salutation. Ils ne se pressent pas la main comme les Européens, mais posent doucement l'une sur l'autre, puis la retirent en frottant légèrement.

père, — cas qui était très fréquent autrefois — (¹), les fiancés habitent provisoirement dans la case des parents, et la femme va chercher la nourriture aux champs de sa belle-mère et la prépare au foyer de celle-ci, jusqu'à ce que le jeune homme ait construit sa case et établi ses cultures à lui.

Actuellement il n'arrive plus qu'un jeune homme qui veut prendre femme n'ait pas encore sa propre maison. Dès l'époque de la puberté le désir de la liberté pousse les jeunes gens à abandonner le toit paternel et à se construire leur case personnelle, où ils peuvent habiter seuls, ou avec l'un ou l'autre compagnon, et jouir de la liberté.

§ 6. Vie des fiancés.

La *bompáka* habite chez son mari, y va causer et dormir avec lui. Les trois ou quatre premières journées elle ne travaille pas, à moins qu'elle ne soit d'une nature très active. Dans la suite elle s'occupe de tous les travaux du ménage, prépare le repas au foyer et sous la surveillance de sa belle-mère. Ce n'est qu'après quelques semaines, lorsqu'elle s'est habituée à son nouveau genre de vie et qu'elle s'est initiée aux usages de sa nouvelle famille, qu'elle a ses propres installations. Dès cet instant elle habite définitivement chez son fiancé.

De chez ses parents elle est venue les mains vides, sans ustensiles quelconques. Elle trouve tout dans sa nouvelle résidence. Ses belle-mère, belles-sœurs lui donnent ce dont elle a besoin : paniers, pots, calebasses, nattes, mortiers, pilons, poules même.

Il appert de tout ce qui précède qu'il n'y a ni rites, ni cérémonies spéciales, ni accoutrements propres.

La *bompáka* est déjà considérée comme épouse; elle en

(¹) Il n'y avait pratiquement que les orphelins qui avaient leurs maisons et cultures propres. Nous excluons évidemment des hommes déjà mariés précédemment.

J. Hulstaert FO12 Mongo

à tous les droits et devoirs : cohabitation, soins du ménage, etc. Tout ce qu'elle produit, tout ce qu'elle gagne appartient à son mari. Sa famille à elle n'a plus aucun droit sur les fruits de son activité. Si après le versement de l'ikuká et avant tout paiement ultérieur le mari découvre des relations de sa fiancée avec un autre homme, celui-ci est considéré comme adultère et devient passible des sanctions qui répriment cette infraction. L'indemnité à payer est d'autant plus forte que la femme est plus âgée, et monte de cinq à dix anneaux (cf. chap. VI, art. VIII).

En concordance logique avec ce qui précède, le fiancé ne porte pas de nom spécifique. Puisque de fait il est mari, on le nomme ainsi (bóme).

Pendant cette période, les fiancés apprennent à se connaître physiquement et moralement (relations sexuelles, travail, tempérament, qualités, défauts). On l'exprime par la locution figurée : *bökéngola mpoké* = ils essaient le pot, dont voici l'explication : avant d'employer un pot (*mpoké*) nouveau, on le pose sur l'étagère au-dessus du feu et le laisse là durant quelques jours, afin qu'il durcisse et devienne résistant à la chaleur. S'il se fêle, c'est qu'il ne convient pas à la préparation des aliments; sinon on peut y bouillir sans crainte. C'est ce qu'on nomme : *ikéngola mpoké*. De là ce terme est transféré à la période d'essai des nouveaux mariés. C'est donc une sorte de noviciat, et le terme français qui peut traduire avec la meilleure approximation possible cette situation est bien « fiançailles, fiancés ».

Cette première période peut durer plusieurs mois. Entretemps le mari cherche les valeurs nécessaires au versement du ndanga.

§ 9. Le ndanga.

Le ndanga pour le mariage était originairement le paiement d'un couteau (d'où l'on entend encore le nommer :

ifaká=couteau), remplacé ensuite par 2 à 5 anneaux de cuivre, et maintenant par 5 à 10 et davantage.

Actuellement, *ikulá* et *ndanga* tendent à se fondre, étant devenus tous deux un paiement d'anneaux, et ils sont fréquemment donnés conjointement et en même temps, sans les distinguer.

Dans les grandes lignes, la remise du *ndanga* suit la même marche que le versement de l'*ikulá*. Elle se fait seulement avec plus de solennité. Le jeune homme et son père (ou le remplaçant de celui-ci), accompagnés du *ndonga* et souvent de quelques proches — en premier lieu la mère, — se rendent chez les parents de la fiancée, qui les reçoivent avec les marques usuelles de politesse et d'affection. Ils s'asseyent d'un côté du *loánjá*, la famille de la femme se plaçant au côté opposé. Tout d'abord, ceux-ci demandent des nouvelles, c'est-à-dire s'informent du but de la visite. Le père du jeune homme répond : « nous sommes venus verser le *ndanga*=*toóy'ókákya ndanga* (ou *ifaká*), ce qui, littéralement, signifie : nous sommes venus accrocher le *ndanga* (ou le couteau). Ensuite le beau-père donne au *ndonga* un cadeau de bienvenue (*lionja*). C'est un *bokómba* fumé, ou un ou deux poissons *bolía*, ou une poule; on y ajoute un régime de bananes.

Le fiancé et sa famille reçoivent, par exemple, une chèvre, un chien, quelques poules, qui sont considérés comme faisant partie du *nkomí* (cfr. plus loin, art. VII), et de la viande, du poisson fumé, quelques régimes de bananes, dont il disposera avec sa femme et sa famille, et qui ne sont pas considérés comme partie du *nkomí*, mais constituent un simple cadeau.

Ensuite on procède à la remise des valeurs du *ndanga*, qui se fait obligatoirement par l'intermédiaire du *ndonga*, qui a dû également transmettre les cadeaux, etc. Il n'est pas requis que la fiancée intervienne ici, ni même qu'elle soit présente.

Il arrive que lors du versement du *ndanga* on réclame déjà les cadeaux=*beéngo*, qui, en théorie, ne devraient être demandés qu'à l'occasion du paiement suivant (cfr. plus loin, art. VI). Parfois le mari satisfait à ces exigences. D'autres fois il se contente de donner un gage (*wękọ*). Il pourrait également débouter les parents cupides. Mais comme il tient trop à la femme, il répond sans murmures à leurs désirs.

Quel est le but et la signification du *ndanga*? Les indigènes répondent : on donne le *ndanga*, afin que la fille ne se brûle au feu=*bọn'ókisó ájóy'ólongola tsá.* » C'est un signe que le fiancé assume la responsabilité de tout accident (représenté par le terme général de brûlure) qui pourrait arriver à la fiancée. Dans les mains de la femme et de sa famille, il constitue une preuve publique et officielle contre le mari (1). Conséquemment, c'est aussi une garantie pour eux de ce que le mari prendra soin de leur enfant et la traitera convenablement.

Mais, alors, quelle est la raison d'être de l'*ikulá* ? Les Nkundó répondent : « L'*ikulá* constitue une preuve, un signe de ce que la femme appartient à un tel. »

Pratiquement, il n'y a donc guère de différence entre les motifs des deux versements. De fait, leurs conséquences sont identiques, tant pour ce qui est des devoirs et droits des fiancés, que pour ce qui regarde l'indemnité à payer le cas échéant.

Ainsi, si une femme s'enfuit avec son amant sans que celui-ci ait donné l'*ikulá*, et qu'il lui arrive quelque accident, la famille ne peut rien réclamer, car elle ne sait rien prouver. Autrefois ce cas était hypothétique; actuellement on peut le rencontrer, mais dans les milieux indigènes il reste tout à fait exceptionnel.

Cependant, une nuance se constate dans l'explication que donnent les indigènes de ces deux paiements.

---

(1) D'où, probablement, l'origine du mot. Radical : *langa* = aimer, vouloir, donc accepter. Cfr. en lokonda : *lolanga*.

L'*ikulá* serait une simple preuve; le *ndango*, au contraire, serait la reconnaissance et l'acceptation des responsabilités : le fiancé se frappe la poitrine (*éyakóndela ntólé*), comme on dit.

Nous avons dit que *ikulá* et *ndango* sont en voie de se fondre. Ceci est probablement dû à la circonstance que tous deux se font actuellement sous forme d'anneaux de cuivre ou de laiton. Mais à lui seul ce fait ne suffit nullement à fournir une explication adéquate, si la différence indiquée est fondamentale. Une petite nuance sans conséquences pratiques me semble insuffisante pour expliquer ces deux paiements, étant donné surtout qu'entre l'un et l'autre un assez grand laps de temps pouvait jadis s'écouler.

Aussi, nous pouvons nous demander si l'on ne pourrait pas trouver l'indice d'une différence plus profonde dans l'hypothèse d'une coutume primitive.

Par exemple, l'*ikulá* aurait été le paiement d'une demande en mariage, comparable à nos fiançailles d'Europe. Ensuite, des palabres sans issue naissant de cette situation, on aurait imaginé un système qui permettrait désormais, non d'éviter les différends, mais de les résoudre selon des règles juridiques propres et équitables. Ce système serait le paiement d'un *ndango*.

Cette explication est possible, mais peu probable. La loi indigène, qui, dans tous les domaines, se montre si raisonnable, si prudente et sage, si adaptée aux circonstances, aurait-elle laissé la voie libre à pareille source de difficultés dans une matière si importante ? La chose est presque inadmissible pour quiconque est un peu accoutumé à la mentalité des Nkundó. Et puis, la confusion moderne de l'*ikulá* et du *ndango* insinue qu'un des deux fait double emploi. Or, la conséquence en aurait été d'unir les deux paiements et de leur assigner un but identique, ou plutôt — conformément à la pratique — de transférer à l'*ikulá* la signification de gage, qui, théoriquement, est propre au *ndanga*. L'existence d'un seul paiement de fiançailles s'accorderait bien mieux de la présente hypothèse que ne le fait l'existence de deux versements distincts, indépendants et séparés dans le temps. Ajoutons encore que l'acceptation d'une responsabilité se fait toujours et dans toute circonstance par la tradition d'un *ndanga*.

Aussi peut-on imaginer une seconde hypothèse qui paraît plus conforme à la réalité. Originairement, l'*ikulá* aurait été un paiement de fiançailles, comme dans la première hypothèse, mais la jeune fille n'aurait pas accompagné son mari chez lui : elle devait rester chez ses parents, probablement avec permission au fiancé de la visiter et d'avoir des rapports avec elle, à quoi, nous l'avons vu au chapitre précédent, la loi indigène ne s'oppose pas. Le désir mutuel de cohabitation ne pouvant patienter pendant le laps de temps souvent long qui était requis pour l'arrangement du versement de la dot proprement dite, les parents de la fille auraient donné à leur enfant la permission de suivre l'inclination de son cœur, ce qui, répétons-le, ne soulevait que des difficultés d'ordre juridique, « civil ». Or, pour que le fiancé pût prendre chez lui sa future, il devait d'abord tranquilliser les parents et les libérer de leur responsabilité, en l'assumant lui-même d'une façon *officielle*, c'est-à-dire en donnant une preuve de sa volonté de supporter toutes les conséquences de son acte. Un gage pareil s'appelle en lonkundó : *ndanga*. Plus tard, on aurait encore avancé la date du début de la cohabitation, en la permettant dès l'*ikulá*. De ce fait, la raison d'être du *ndanga* aurait été, en pratique, *transférée* à l'*ikulá*, et le *ndanga* aurait été conservé comme simple paiement imposé par la coutume, jusqu'au jour où le bouleversement des coutumes anciennes a incité les Nkundó à tirer les conséquences logiques des faits, en fondant les deux paiements en un seul. Ceci est encore confirmé par le fait que l'appellation même d'*ikulá* tend à disparaître pour faire place à l'unique terme de *ndonga*. Enfin, pour faire concorder cette hypothèse avec les données du § 4 concernant le terme de *bompáka*, nous devons supposer qu'autrefois le transfert de la fiancée de sa famille chez son mari n'avait lieu qu'après le *ndonga* et par conséquent qu'elle ne devenait *bompáka* qu'à ce moment.

§ 6. Rupture des fiançailles.

La rupture des fiançailles ne comporte pas de grandes difficultés de droit. Tant l'homme que la femme sont libres de rompre s'ils trouvent que leurs caractères ne s'accordent pas, ou que leur union ne promet pas d'être heureuse, ou pour tout autre motif. Il existe pourtant quelques stipulations d'ordre plutôt pratique.

Le jeune homme répudiant sa fiancée la remet entre les mains du *ndonga*, qui la renvoie dans sa famille.

La femme ne voulant plus continuer la vie commune quitte son fiancé, en l'avertissant ou non, et, passant par le *ndonga* (actuellement même parfois sans voir ce dernier, ce qui doit être considéré comme une transgression de la règle), rentre chez ses parents.

Dans la pratique, elle peut aussi se rendre directement chez un autre homme. Ceci était, jadis, dangereux, parce que pouvant engendrer une guerre, et était considéré comme contraire à la loi. A présent, la liberté plus grande produite par la colonisation a fait cesser les dangers inhérents à cette façon d'agir. Aussi cette absence de procédure est-elle devenue plus fréquente et commence même à être reconnue normale.

En tout cas, même si la femme a omis de passer par le *ndonga*, celui-ci est envoyé par le fiancé pour examiner la situation et pour réclamer la restitution des versements déjà exécutés.

Car, à proprement parler, la rupture des fiançailles consiste dans la restitution de l'*ikulá-ndanga*, par l'entremise du *ndonga*. Mais on en déduit les cadeaux donnés par la famille de la femme, comme nous l'expliquerons plus amplement au chapitre sur le Divorce. Tout doit être intégralement restitué. La famille de la femme ne peut même pas invoquer le travail fait par leur fille au profit du mari.

A présent toutefois, la coutume entre en vogue de partager l'excédent du montant de la dot sur celui du ndjomi (1). Les parents de la femme exigent une certaine indemnisation parce qu'ils considèrent le mari comme ayant perdu les droits à ses valeurs; et s'ils ne les lui retiennent pas entièrement, c'est à cause du respect et de la gêne qu'ils ressentent à l'égard du nkonga, apparenté au fiancé comme à eux-mêmes.

Ce changement de la loi ancestrale, les indigènes tâchent de le motiver comme suit :

1° Les fiançailles sont destinées à s'épanouir en mariage régulier et n'ont de valeur que sous cet aspect. Le droit du fiancé sur l'activité de la femme n'est fondé que sur la nature de cet état, préparation directe à la vie matrimoniale. Si donc l'union ne se parachève pas, le fiancé s'est enrichi aux dépens de ses beaux-parents.

2° La rupture fait perdre aux parents l'espérance légitime et régulière d'une dot intégrale; cette perte est considérée par eux comme *lucrum cessans*.

Pourtant, cette justification indigène ne suffit pas à expliquer l'origine de ce changement. Car :

1° Vraisemblablement les Nkundó ont simplement imité la pratique d'autres populations congolaises qu'ils ont appris à connaître depuis la colonisation, et leur explication n'est qu'une explication de convenance.

2° Les motifs invoqués en faveur du changement ne sont pas neufs; ils valaient aussi autrefois, et tels quels et en eux-mêmes ils sont donc insuffisants.

3° Si nous reprenons le motif du bénéfice retiré par le fiancé de l'activité de la femme, nous trouvons que le raisonnement repose sur un sophisme. Car la loi nkundó reconnaît, d'un côté, la légitimité de ce bénéfice et, de l'autre, le droit pour chacune des parties de rompre les fiançailles. Le seul fait de la rupture ne peut donc donner lieu à indemnisation, puisqu'il est inadmissible qu'on soit puni pour avoir usé d'un droit.

---

(1) Cfr. plus loin, art. VII.

4° Cette objection vaut également pour le second motif invoqué par les Nkundó : la possibilité de la perte de l'espérance est inhérente à l'essence des fiançailles, puisqu'elles réservent la liberté des parties de ne pas réaliser l'union.

Donc, en eux-mêmes, les motifs allégués doivent être rejetés.

Toutefois, il est possible que certaines circonstances modernes ont modifié plus ou moins l'aspect du problème. Ainsi :

1° L'introduction du salariat et du commerce européen a donné aux Noirs une nouvelle notion de richesses. De ce fait, le bénéfice retiré des fiançailles a beaucoup gagné en importance (développement du commerce, richesses plus grandes et plus variées), de sorte que la valeur économique de la femme a augmenté dans des proportions considérables.

En théorie, ces modifications pourraient justifier une certaine indemnisation. En pratique, toutefois, l'évolution économique a fait accroître le montant du paiement de fiançailles, ce qui contrebalance l'augmentation du bénéfice apporté par la femme.

L'indemnisation, pour cause des avantages économiques, aurait en outre l'heureux effet d'empêcher la déviation possible du système vers une exploitation qui consisterait à prendre des fiancées pour le temps où l'on en a besoin pour un travail extraordinaire et à les renvoyer ce travail fini.

A quoi il faut remarquer que si la précaution est bonne en soi, elle n'est pas indiquée dans les circonstances présentes, car les Nkundó ne pensent même pas à pareille déformation des fiançailles.

3° La colonisation a considérablement *renforcé* — voire peut-être introduit — dans l'esprit des indigènes l'idée que les *grâces d'une femme* méritent un salaire. Je pense que cette circonstance a contribué beaucoup plus que les changements économiques à l'origine de la pratique nouvelle; ou, plutôt, que pour justifier celle-ci on s'est surtout basé sur cette idée de l'amour vénal. Or, dans ce cas nous nous trouvons devant un *pretium stupri* de nature à développer la prostitution, donc contraire à la morale et à l'ordre public.

Et autant on doit applaudir aux évolutions normales de la coutume et à son adaptation aux possibilités d'ascension morale et sociale créées par la colonisation, autant devons-nous réagir contre ses déviations, ses égarements, ses déraillements, sa dérive vers l'exploitation des défauts et des vices.

La concordance du droit nkundó suggère une autre objection contre l'innovation. Comme le divorce ne donne lieu à aucune indemnisation, comment approuver celle-ci dans le cas d'une rupture de fiançailles, qui sont un engagement bien moins fort que le mariage lui-même ? Il est bien vrai que les fiançailles nkundó sont presque un mariage, puisqu'elles comportent la cohabitation, *etc.*; néanmoins, elles ne constituent pas un lien aussi étroit que l'union définitive, dont elles sont nettement distinctes. La coutume nouvelle mène logiquement à la conclusion qu'il est préférable de parfaire l'union, de la rendre définitive par le versement de la dot intégrale, pour la rompre ensuite au moyen d'un divorce authentique qui n'entraîne pas ce dommage financier.

Enfin, si l'indemnité pour cause d'augmentation du bénéfice que le fiancé a retiré des fiançailles ne peut pas être condamnée comme injuste en soi, elle l'est bien si elle est considérée comme une pénalité infligée pour la rupture. Car elle est restreinte au fiancé, qu'il y ait de sa part tort ou non. En outre, admettre l'indemnité même quand la rupture est due au fait de la femme est de nature à favoriser les fraudes, une véritable escroquerie de la part de la femme et de ses parents, une espèce de trafic de femmes.

Il est encore évident que les riches (polygames) pâtissent beaucoup moins de l'innovation que les monogames, surtout ceux qui adoptent la monogamie comme principe, plus particulièrement les chrétiens, qui n'admettent pas le divorce. Aussi suis-je d'avis que le désir de défendre la polygamie contre la doctrine des missionnaires n'est pas entièrement étrangère à la transformation de la coutume.

Il appert de toutes ces considérations que la question est fort complexe et qu'il serait préférable de voir la loi ancienne rétablie en honneur.

Si la rupture est due à des torts, la coutume nouvelle, bien que non exempte de dangers sérieux, pourrait pourtant être tolérée, mais l'indemnité devrait frapper exclusivement la partie qui est en faute. En outre, il faudrait des torts graves et que, d'autre part, il ne s'agisse pas d'une indemnité forfaitaire, mais de dommages-intérêts en rapport avec l'importance du dommage et la gravité de la faute. Et ici il faut surtout songer aux cas où la rupture serait accompagnée de procédés qui lui donnent un caractère injurieux ou vexatoire. Et bien que l'appréciation en soit très délicate, on ne peut d'aucune façon omettre de tenir compte de ces éléments.

La conservation de la loi ancienne s'impose toujours, il me semble, lorsque la rupture provient d'un simple changement des sentiments sans faute de part ni d'autre, si le cas se présente. Car il vaut mieux n'innover rien que d'innover trop vite.

ARTICLE IV. — WALO — BOMBULAKU.

Le *walo* ou *bombulaku* est la masse de la « dot » à payer pour un mariage. Entre le versement du *ndanga* et celui du *walo*, des mois, voire des années, peuvent s'écouler. Autrefois, on n'était pas du tout pressé. La seule cause qui faisait raccourcir le délai était le besoin que le père de la femme avait de la dot, afin de se procurer une femme à soi-même, ou à un fils, cousin, etc. Actuellement, pourtant, la surexcitation du désir de richesses, d'un côté, et de l'autre, la possibilité pour les jeunes de quitter leur tribu et leur région pour aller dans les centres chercher les moyens de gagner plus d'argent, de s'habiller plus luxueusement, de satisfaire leur vanité et leur désir de liberté, pour ne pas dire licence ou pire encore, poussent les ayants droit à la dot à réduire le délai du versement du *walo*, sans que l'unique raison qui existait auparavant soit disparue, au contraire. Et comme conséquence de tout cela, dès que le délai devient un peu long au gré du père de la fille, celui-ci va facilement en saisir les chefs établis par l'Administration, qui sont toujours disposés à s'occuper des cas matrimoniaux, tant à cause du bénéfice pécuniaire qu'ils en escomptent, que pour accroître leur prestige en s'ingérant dans un domaine si important, où la loi ancestrale ne leur reconnaît pas le moindre droit d'intervention, pour la simple raison qu'elle ignore capitas et chefs au sens européen.

§ 1. Terminologie.

Le terme *walo* est employé par les Bonkoso, Bongili, Bombwanja, Ionda; *bombulaku*, au contraire, par les Wangatá, Bakáala, *Lifumba*, Injɔlɔ́ et Boángi (et les Elángá de Losanganya). Les Bombomba l'appellent, à l'imitation de leurs voisins, les Ekonda, *elámbela*.

Ce dernier mot pourrait être en rapport avec *-lámba* =

préparer les aliments. Qu'on compare ce que nous avons dit, à l'article II, sur la rémunération des ndongo. L'étymologie de bombalako ne m'apparaît nullement. Tentons la fortune pour walo.

D'après les règles de l'étymologie nkundó, ce mot peut être en connexion avec un radical -al, ou avec un dérivé à sens augmentatif-intensitif -alol. Je ne connais aucun exemple actuellement existant du radical simple. Mais nous trouvons des formes dérivées : alej, et alol, ou, après expulsion du premier l, -aol.

-*Alej* signifie = disposer en couches; par exemple, des oeufs dans un panier, des briques dans un four. Le substantif qui en dérive est *jwalo* = couche, et par analogie : rayon d'étagère, et, par extension, ce qu'on met entre les couches pour les protéger, et encore : la doublure d'un vêtement. Il est difficile de rapprocher ici le mot walo en cause.

-*Aol* existe tant avec un sens augmentatif-intensitif qu'avec un sens réversif. Ce dernier donnerait un substantif avec o final haut. Comme dans *jwaló*, de aola longánjo = déverser des légumes. Il doit donc être exclu.

Avec les autres sens, ce verbe entre en combinaison avec plusieurs substantifs. D'abord avec walo, dans le sens de faire la chasse au rabat du menu gibier (1). Ensuite, on l'emploie dans le sens de : rassembler et ramasser les herbes, l'ivraie, les balayures, les cendres. L'action se nomme *jwalo*.

La conclusion la plus naturelle est certainement de mettre le substantif sous discussion en rapport avec -aol dans son dernier sens. Ce serait une allusion à la quantité relativement grande de valeurs déposées. D'ailleurs, l'action de ramasser les ivraies, etc. et celle de ramasser les anneaux, etc. sont pratiquement et physiquement identiques. Pourtant une difficulté s'oppose à cette explication : c'est qu'on ne dit pas *-ola walo*, mais *eola walo*, *eola* [illegible], tant pour ce versement particulier que *mutatis mutandis* pour les paiements et présents divers qui sont liés au mariage, tels que les paiements funéraires et les cadeaux à l'occasion du décès (*).

---

(1) On dit aussi ámba walo.

En tout état de cause, le terme *walo* n'a pas la moindre connexion étymologique avec le mot *wali* = épouse, ni avec le radical *-bal* = épouser.

§ 5. Nature des valeurs du walo.

Le *walo* consiste surtout en anneaux de cuivre ou de laiton. On y ajoute des objets forgés (*bifeko*), comme des lances, des couteaux, des haches. Une partie peut être, actuellement, en simples barres de laiton ou de fer (acier). En outre, on peut donner des chèvres, une femelle équivalant à 5-6 (maintenant 10) anneaux, un bouc à 3-4 (à présent 6-7) *bakonga*. Une ou plusieurs cloches *elónjá* sont fort prisées.

Le paiement de chaînes en fer ou en cuivre (*bengényola*), de colliers de diverses sortes de perles, de dents de léopard n'existe pratiquement plus. Autrefois certaines perles avaient une grande valeur, telles les grandes rondes blanc bleuâtre (*lonyóngo*, pl. *nnyóngo*), valant 1 *konga* pièce; les grandes oblongues, cylindriques ou rectangulaires, noirâtres, de 2-3 cm. de diamètre sur 5-10 cm. de longueur (*nkóngó*), valant un esclave ou, actuellement, 20-25 *bakonga* pièce.

C'est le cuivre qui a la plus grande importance, cuivre rouge (*konga*) ou jaune (*kóngó*). De là, payer la « dot » s'entend souvent exprimer par *ónga la kóngó la konga*.

L'affirmation du R. P. Kaptein, dans *Congo*, 1922, I, pp. 432-543, que les valeurs primitives étaient des *benkata*, des *bingelele* et des *mitako* repose sur une erreur.

(*) Le verbe *-ola* indique plutôt la quantité d'objets qu'on ramasse et est employé dans beaucoup d'autres combinaisons. Un substantif *epólá* signifie une grande quantité d'objets (spécialement de poissons).

Les deux premiers genres de valeurs, appelés aussi bondjongo dans certaines tribus, étaient employés uniquement par les Ntomba du lac Tumba et les Ekonda limitrophes (Bosanga, Bolingó, Lonyanyanga, etc.). Les mitako, en lonkundo : *nsongɔlɔ*, s. *lɔngɔlɔ*, ne sont pas indigènes ; ils étaient l'unité monétaire introduite par l'État Indépendant.

Le paiement, au moins partiel, en monnaie ou en objets d'origine européenne (étoffes, couvertures, machines à coudre, malles, ustensiles de ménage, etc.) s'introduit lentement et, avant la crise, était déjà fort en honneur entre « gens de Blancs ».

§ 4. Provenance des valeurs.

Le jeune homme obtient les valeurs pour le paiement de la dot de diverses façons. La plus commune et en même temps la plus conforme au statut familial et social des Nkundo est l'emploi des valeurs dotales reçues pour une sœur, tante, nièce, cousine, etc.

S'il n'a pas de parentes (*esnanyi, bonsana*) ou qu'il n'en reste plus à la dot desquelles il a droit, il peut recevoir de son père une partie ou la totalité du capital dont il a besoin. Les divers membres de sa famille lui procurent qui 2, qui 5, qui 10-20 anneaux qu'ils ont pu épargner sur des dots reçues, ou qu'ils ont touchés comme *belonga* (*Cf.* chap. VI, art. V, § 1), comme rémunération d'une prestation quelconque (travail, jugement de palabres, intervention comme *ndonga*, etc.), comme prix de vente d'animaux, de ruisseaux, d'étangs, comme dédommagement ou en acquit d'une dette quelconque.

C'est bien le plus grand contretemps pour un amoureux que de ne pas trouver toute prête la dot, mais de devoir aller à la quête des valeurs un peu partout. Ces déplacements lui prennent un temps considérable. Car tout cela ne va pas en grande vitesse avec une nervosité à l'européenne. Il ne suffit point d'envoyer une missive à l'oncle X ou au mari de la tante Y, ni même de se présenter chez eux et exposer le but de la visite, pour pouvoir immédiatement repartir avec un cadeau. On le retient pendant des jours et des semaines : « Attends, je vais l'en chercher; reste encore un peu, nous verrons ensuite; il y a si longtemps qu'on ne t'a plus vu, tu ne peux t'en aller si vite, etc. » Très souvent même, le jeune homme a tout intérêt à ne pas quitter ses hôtes; il doit parfois gagner leur bienveillance en rendant quantité de menus services, et même par des prestations plus importantes, comme l'aide au défrichement, à la construction d'une case, à la chasse, etc. Pour des Européens il faudrait une patience d'ange. Mais même aux jeunes indigènes, qui parfois sont relativement excités et nerveux, surtout par le désir de terminer l'affaire dotale, et qui, en tout cas, ne possèdent pas encore le calme des personnes plus âgées chez lesquelles ils se sont rendus, il faut souvent une grande dose de résignation et de persévérance. D'où les proverbes : *înkámo ntákundólákí bakonga ndé lifaya* = la hôte ne déterre pas d'anneaux à l'étranger (on enterre souvent les bakonga pour les mieux garder, précaution utile surtout jadis aux temps des bagarres entre villages et des razzias); et *bomoa w'înkáná ntáîngólákí bakonga ndé lokendo* = la bouche d'un enfant ne déroule pas les anneaux en voyage (déroule, c'est-à-dire des pieds de la femme du parent visité).

Il n'existe donc pas de trésor familial spécial dans lequel les divers membres puissent puiser pour se procurer des épouses. Mais comme les dots versées proviennent, en principe, des dots reçues et que, d'autre part, pour toutes les richesses provenant de la famille comme telle (c'est-à-dire non produites par l'activité strictement privée et personnelle d'un membre) les Nkundó admettent une certaine communauté de propriété, on peut dire, dans un sens, que tous les membres de la famille ont un droit solidaire aux richesses communes, mais uniquement dans la mesure de la parenté et conformément à la réglementation imposée par le conseil familial.

Même les membres de la famille qui n'y sont pas obligés en stricte justice, ne se montrent pas réfractaires à donner à leur parent la part qu'ils peuvent lui réserver. Pourtant je connais des cas isolés où l'on refuse l'assistance, soit par avarice, soit par opposition au mariage projeté. Pourtant, il y a là un manquement aux devoirs de parenté, plus ou moins grave d'après les relations entre les personnes en cause (1). Ce refus n'existe pratiquement pas de la part de la famille maternelle. Car celle-ci s'est enrichie par la dot reçue pour la mère du jeune homme, qui, de ce fait, a toujours droit à la dot payée pour une des filles de la *nkita* de sa mère (*nkita* = femme acquise au moyen de la dot versée).

Il se rend donc chez son oncle maternel (*nyangómpámé* (2), ou chez les Wángatá, Bakáala, Lifumba : *nyangóbóka*). Celui-ci l'aide toujours, s'il en a tant soit peu les moyens. Le neveu peut même, sous certaines conditions, faire valoir des droits sur le harem de son oncle. Mais il faut bien distinguer les cas. (N'oublions pas que nous parlons d'un jeune homme qui n'a pas déjà reçu d'épouse dans son propre clan.)

1° Le droit de l'oncle prime, s'il n'a qu'une seule femme, même si celle-ci est la *nkita* de la mère du neveu. Toutefois, si cette femme ne sait vivre en paix avec son mari, et qu'elle tâche toujours de rompre le mariage et de se rendre chez un autre, la famille même du mari peut intervenir pour assigner l'épouse au neveu, si les deux s'aiment. On veut, par là, éviter qu'elle se rende ailleurs : il est préférable qu'elle demeure dans la parenté. En effet, la rupture implique la famille dans un long procès de restitution, source de difficultés nombreuses et cessation de rapport — si l'on peut s'exprimer ainsi — des valeurs dotales.

---

(1) Rappelons la remarque, déjà faite, qu'il faut toujours bien distinguer entre devoir de justice et devoir de parenté, d'amitié, de bienséance, de politesse, de convenance sociale.

(2) Littéralement : mère masculine.

2° Si l'oncle a deux femmes, le neveu ne peut faire valoir de droit que sur celle qui a été acquise au moyen de la dot touchée pour sa propre mère. L'exception citée sous 1° vaut à fortiori ici.

Dans les deux cas cités jusqu'ici, la famille, toutefois, tâche de calmer l'ardeur du neveu, en lui assignant la dot future d'une cousine, et ne cède à ses instances que si aucune autre issue ne se présente.

3° Si l'oncle possède plusieurs femmes (quatre, cinq ou davantage), toutes acquises avec des valeurs étrangères à la dot de sa sœur, mère du neveu, ce dernier a toujours le droit de prendre une de ces femmes.

En toute hypothèse, le neveu est obligé de quitter son clan paternel (wisé) et d'entrer dans la famille de sa mère (bonyangol). Il n'y est d'ailleurs pas opposé. Car dans la parenté de son père il n'a — par supposition — ni richesses, ni avenir, tandis que chez son oncle il trouve tout ce qu'il lui faut. Il y est considéré comme propre enfant, voire comme *chef* de ses cousins et cousines. Il est leur père (isé) et, de ce fait, a la préséance sur eux, et il peut succéder à son oncle comme patriarche de famille. En outre, à la mort de son oncle, il hérite toujours d'une de ses veuves et devient le premier — souvent l'unique — successeur après les frères du défunt (1).

Ces droits valent même si le neveu a des richesses chez lui. Dans ce cas, — rarissime, puisque d'ordinaire il préfère demeurer dans son propre clan, — il ne les exerce pourtant pas si l'oncle n'a que deux ou trois femmes (dont pourtant il peut hériter), ou si d'autres proches parents sont dans le besoin. Car il manquerait gravement à l'amour familial (lólóa) et il en serait sévèrement réprimandé.

---

(1) Ce droit à l'héritage vaut même s'il continue à résider dans son propre clan; auquel cas, pourtant, il lui est impossible de devenir héritier principal ou unique.

C'est en considération de tout cela que le neveu (*bóna-nkíná* = fils de la sœur) exagère parfois ses droits. Là-dessus se basent les proverbes : *nkoi ákumb'omángá ikóomba* = le léopard prend le propriétaire de la clôture de chasse (c'est-à-dire le chasseur); *bónankíná ájongola nyangómpámi' nkúlí nd'ókko* = le neveu ravit à l'oncle son épouse même sur son propre domaine; *bónankíná ale impanja y'ëlóko* = le neveu est un bâton au-dessus (de la tête), édition nkundó de l'épée de Damoclès.

Bref, le neveu a droit à l'aide de son oncle maternel, s'il se fixe chez lui, et est adopté par lui. A la mort des oncles il devient chef de famille et héritier. Mais son droit ne vient qu'après celui des frères de l'oncle en question, qui sont ses « mères » aussi. S'il demeure dans son propre clan, il est aidé, peut même obtenir la dot d'une de ses cousines, nées de la *nkíta* de sa mère, et reçoit une part de l'héritage s'il est abondant. Ces droits sont basés sur le fait que l'oncle s'est enrichi grâce aux valeurs lui cédées pour le mariage de sa sœur, par le clan du neveu.

Enfin, si le jeune homme n'a même pas de proches parents, tous étant morts, et que pour une raison quelconque (dissipation, dettes, exploitation du faible par le fort) il n'ait pas de patrimoine, force lui est de se procurer la dot par son travail personnel : sculpture, chasse, pêche, placement de pièges d'éléphants, de trappes, de clôtures de chasse, défrichement, ou, actuellement, travail au service des Blancs. Autrefois il avait encore la ressource de la guerre ou des razzias, qui lui permettaient de se rendre maître de valeurs ou de prisonniers à revendre comme esclaves. La richesse que quelqu'un a ainsi acquise par sa propre industrie s'appelle *baúmbá* (*bakonga*, etc.) *bá mpambóóko* (littéralement : de force des bras).

§ 4. Montant du walo.

Autrefois le montant moyen d'un walo était de 20 à 30 bakonga, ou leur équivalent, n'importe quel objet entrant dans la composition de la dot pouvant être ramené à une valeur en cuivre, le *konga* étant pour ainsi dire l'unité monétaire nkundó.

Actuellement, dans les chefferies avoisinant Flandria, le minimum est de 35-40 anneaux. Chez les Boángi et Injóló, les anneaux étant notablement plus grands et contenant un poids plus élevé de cuivre ou de laiton, le minimum peut être de 20. Ailleurs il atteint un chiffre bien plus élevé.

Généralement, le prix du walo dépasse ce minimum plutôt rare. La moyenne approche de 60 à 80 anneaux. Il est extrêmement rare qu'on atteigne 200 et surtout que ce chiffre soit dépassé (Cfr. des cas ci-dessous.)

Les *différences dans le montant* du walo proviennent surtout de la *richesse relative* des parties contractantes, du prix que le mari attache à sa femme, de la cupidité des parents de celle-ci, du montant de la dot *réclamée* pour la femme qu'ils veulent se procurer avec la dot de leur fille (sœur), sans oublier les cas où, la femme ayant quitté un mari précédent, la nouvelle dot doit servir au remboursement [illegible] celui-ci.

Le montant du walo peut encore être augmenté pour satisfaire la vanité de la femme qui veut paraître supérieure à ses compagnes, ou du mari qui désire être reconnu comme très riche (1). Dans une dispute, il n'est pas rare d'entendre une femme se glorifier : « Je ne suis pas une esclave, mon mari a versé pour moi autant et autant; — toi, ton mari ne t'aime pas, ou il est pauvre, il n'a versé qu'autant ».

---

(1) A l'homme qui paie beaucoup pour sa femme on applique l'épithète honorifique de *etikobwo* « puits et champignon. Au puits, tous peuvent trouver de l'eau à satiété; de leur côté, les champignons pullulent. Ainsi beaucoup peuvent profiter des richesses apportées par le gendre.

De la part du mari, il existe une seconde raison : se mieux attacher la femme et les beaux-parents. Plus le walo est élevé, moins il est facile de rompre l'union, car plus il y aura de difficultés pour rembourser. Aussi verse-t-on une plus grande somme pour une femme à laquelle on tient davantage. Les beaux-parents, de leur côté, diront : il faut rester en bonnes relations avec notre gendre, car il est généreux et riche ». Et lorsque survient une palabre dans le ménage et que leur fille veut quitter ou quitte effectivement son mari, ils seront d'autant plus disposés à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour aplanir le différend et lui faire réintégrer le domicile conjugal. « Nous avons touché tant de valeurs, diront-ils, où trouverons-nous de quoi rembourser ? »

En cas de remariage de leur fille, les parents peuvent exiger, outre le montant requis pour rembourser le premier mari, un supplément pour eux-mêmes. Pourtant, il n'est pas de mise d'exagérer : on se contente d'une dizaine ou quinzaine d'anneaux. Il s'ensuit que plus un femme a eu de maris successifs, plus sa dot est élevée.

La cause principale qui fait *diminuer* le prix du walo a été toujours et est encore de payer le *boŋango* (*cfr.* art. IX) simultanément avec le walo, ou immédiatement après. Ceci explique le walo minime des cas 21, 25, 27, 28 *b* de la liste qui suit. Actuellement, une nouvelle raison peut se trouver entre chrétiens, lorsque, par exemple, une frère veut aider sa sœur veuve à ne pas devoir attendre trop longtemps le remariage (cas 28); ou pour des orphelines nées quelque part dans un centre éloigné, et ainsi plus ou moins délaissées par leur famille (cas 17). Pour donner une idée du montant du walo, je transcris quelques cas de nos cahiers de dots de la Mission de Flandria. Derrière les noms des femmes j'indique la tribu d'origine, puis la valeur *versée* (en *bakonga*), *enfin* l'année du mariage. Les numéros du début marquent les numéros d'ordre dans les cahiers (¹).

Nº.	Noms.	Tribu.	Walo payé (bakonga).	Année.
2.	Bolumbu Monica	Bonkoso	100	1929
4.	Ilumbe Sofia	Bombwanja	80	1929
12.	Lokole Maria	Elinga	100	1930
13.	Baata Joanna	Bakaala	60	— (²)
16.	Bonkiki Clara	Elinga (Bosaa)	100	—
17.	Bolumbu Paulina	Bombwanja	56	—
18.	Ilonga Teresa	Bongili	95	—
19.	Lomboto Maria	Bombwanja	100	—
20.	Bawala Catharina	-	85	—
21.	Ilumbe Josephina	-	60	—
22.	Botsinanya Teresa	Bongili	73	—
23.	Bolanga Joanna	Bombwanja	60	—
24.	Eume Amanda	Bongili	168	—
25.	Ifoonge Gerdina	Bombwanja	50	—
27.	Boongi Martha	-	56	—
28.	Nyonyi Loisa	-	50	—
28a.	Loota Joanna	-	90	—
32.	Bolumbu Emilia	-	90	—
33	Iloko Bonifacia	Bakaala	70	—
34.	Bolumbu Maria	Wangata	80	—
36.	Isaka Gerdina	Bombwanja	65	1931

(¹) Ces cahiers sont tenus, parce que, avant de célébrer le mariage religieux, nous exigeons qu'au moins le *walo* ait été payé. Je dois noter que, dans les montants indiqués, il se peut que, dans un cas isolé, le montant de l'*ikulá-ndanga* ait été englobé dans le *walo*.

(²) Idem pour sa sœur : Ijanga Paulina (nº 14).

N°.	Noms.	Tribu.	Walo payé (bakonga).	Année.
38.	Mbanga Clara	Bonkoso	80	1931
38a.	Wetsi Teresa	Bongili	70	—
38b.	Wambela Loisa	Bonkoso	54	—
40.	Efoloko Martha	Bombwanja	67	—
43.	Amba Joanna	Wangata	100	—
44.	Bokanga Catharina	»	40	—
49.	Isia Joanna	Bakaala	70	—
51.	Imbanda Teresa	Bombwanja	60	—
52.	Bolumbu Loisa	Bakaala	72	—
53.	Boalalamba Loisa	Bombwanja	135	1932
62.	Ilonga Maria	»	90	—

A titre de comparaison, voici quelques autres exemples pris dans le même registre :

1. Cas de dots avec d'autres valeurs :

8.	Eambela Joanna	Elinga	15 h. + 1200 fr.	1929
30	Mbakako Bonifacia	Bonkoso	59 h. + 250 fr.	1930
35.	Nsombe Joanna	Bombwanja	33 h. + 1250 fr.	1931
42.	Mboyo Loisa	Injolo	60 h. + 300 fr.	—

2. Cas de tribus plus éloignées :

11.	Yonjwa Clara	Boangi	56	1930
5.	Njoo Josephina	Elinga-Bonyanga	68	1929
7.	Nsombe Henrica	»	54	—
31.	Boyamba Bonifacia	»	75	1930
15.	Efanga Martha	Ionda	50	—
38a'.	Oyasengganda Martha	Boangi	50	1931
38a''.	Bokuta Paulina	Injolo	40	—
38a'''	Nsombola Paulina	Boangi	50	—
48.	Bosengó Martha	Elinga-Ionda	80	—

Les cas des Ngọmbẹ et des Ekonda ont été omis.

Dans le cahier II, sur 68 cas, seulement 3 dépassent la centaine (n° 24 : 131; n° 44 : 130; n° 66 : 120), et un cas des Wăngatá-Ntómbá 202 (n° 12). Ces derniers font monter la dot au-dessus de 200, tout comme les Bombomba, et à l'imitation des Ekonda, qui ont réellement abusé de la liberté apportée par les Blancs. (cf. art XI, § 3.)

§ 5. Versement du walo.

Au jour convenu, le jeune homme, son père et le *ndonga* se rendent chez les parents de la fiancée. D'autres proches, qui ne sont pas retenus par ailleurs, ne manquent pas d'assister à cet événement remarquable. Après s'être salués de la façon usuelle, et avant toute autre chose, la famille de la femme offre au *ndonga* un plat de bananes et de nourriture animale (souvent *botómba*, ou poule, ou poisson *bokósa*). Ensuite elle présente au mari des vivres divers : viande ou poisson fumés (par exemple un panier), quelques régimes de bananes, puis, par l'intermédiaire du *ndonga*, un chien, une chèvre et des poules, qui doivent être comptés dans le *nkọmí* (cf. art. VII).

Ensuite ils se demandent des nouvelles, c'est-à-dire ils vont exposer et discuter l'affaire de la dot. Si la famille de la femme n'est pas satisfaite, la discussion se prolonge, et le jeune homme ajoute le supplément exigé (généralement ils ont prévu cette éventualité et déposé chez un parent ou allié quelques valeurs supplémentaires). Parfois certains anneaux ou couteaux sont jugés inconvenables : alors on compte, par exemple, deux pour un, ou l'on remplace les objets refusés par d'autres de meilleure qualité.

Les valeurs sont déposées par le *ndonga* devant le groupe des parents de la femme.

La présence du fiancé et de la femme n'est pas indispensable. Aussi trouve-t-on des cas où l'un ou l'autre soit absent. Mais ces cas sont rares et sont dus à une grande difficulté de pouvoir assister, par exemple s'ils sont retenus au service d'un Européen, ou si eux-mêmes ne tiennent pas à perdre quelques journées ou semaines, alors que leurs pères respectifs s'entendent bien entre eux et qu'ainsi ils sont rassurés que tout marchera à merveille. D'ordinaire, tant eux-mêmes que leurs parents tiennent à leur présence, car il s'agit d'une affaire de grande importance.

Si le consentement de la femme n'a pas encore été publiquement donné, parce que, comme cela se présente pour un remariage après divorce, *ikulá*, *ndanga* et *walo* sont versés simultanément, c'est à ce moment qu'elle intervient pour cette cérémonie. Nous n'avons plus à y revenir; elle se déroule comme décrit à l'article III, § 2. Seulement, dans le cas présent, elle remet à son père un ou deux anneaux, ou un anneau plus un couteau.

Après cela, le *ndonga* transmet les valeurs aux parents de la femme. Il invite le mari : « *yélá baúmbá bǎ walo* = apporte les valeurs du *walo* ». Celui-ci lui répond : « Les voici, transmets-les à mon beau-père. » Le témoin prend quelques anneaux et les dépose devant ce dernier; ou plutôt, il les touche en faisant le geste de les pousser vers les parents de la femme. Ceux-ci les attirent vers eux.

Dès le versement du *walo*, la *bompáka* devient *wǎlí* = épouse. Comme il a été dit déjà, ce mot n'a rien à voir avec *walo*; ni avec le radical *bal* = marier, mais est en connexion étymologique avec les termes analogues employés dans d'autres langues bantoues pour femme, femina.

ARTICLE V. — VALEURS DE LA MÈRE.

Immédiatement après la transmission des valeurs du *walo* au père de la femme, le *ndonga* invite le mari au versement des valeurs de la mère : « *yélá ntaa la nkando* yá *nyang'éy'ǫ́na* = apporte la chèvre et les nkando de la mère de l'enfant. » On donne donc :

1° Au moins une chèvre, parfois deux ou davantage, selon les cas, jamais un bouc.

2° Deux *nkando* = spirales en cuivre qu'on porte aux jambes. Autrefois on en exigeait encore deux autres pour les bras, que l'on voit encore parfois portées par de vieilles femmes, mais qui sont devenues bien plus rares que les spirales des jambes. Ce terme de *nkando* est remplacé par *nsongá* chez les Elíngá, lés Wăngatá, Bakáala et Ionda (¹).

3° Naguère la mère avait encore droit à un *bǫngęmbwá* ou *bǫngǫmbwá* (d'après les dialectes) (²), collier massif en cuivre. Sa valeur était de cinq *bakonga*. Actuellement, ce genre de parure ayant presque complètement disparu, il n'est plus réclamé; la mère préfère des objets plus intéressants (cf. art. suivant).

En outre, aux temps présents, on commence à réclamer le remplacement de la chèvre et des *nkando* par des souliers, des habits, des tissus, etc.

La mère justifie ses exigences en invoquant les peines qu'elle a endurées à mettre sa fille au monde et à l'élever. Ces valeurs sont la propriété exclusive de la mère et de sa famille; jamais elles ne passent au clan du mari. Elle-même porte les *nkando*, ou, si elle en a déjà, elle les donne à sa sœur ou à son frère, qui peut en avoir besoin pour la dot de sa femme. De même elle garde les chèvres ou les donne à sa famille, d'après ses propres préférences. A sa mort, ce sont ses parents qui en héritent, jamais son mari ni même ses propres enfants.

Ce versement est donc manifestement un droit exclusif du clan maternel.

La chose ne change pas si la mère, après divorce, s'est remariée à un autre homme. Les valeurs « maternelles »

(¹) En lokonda : *njękę*.
(²) En lokonda : *lonkaa*.

continuent à lui appartenir. Même si la séparation a eu lieu avant le mariage de sa fille, elle conserve son droit de « *nyang'éy'ọ̌na* ».

Si elle était morte avant le mariage de la fille, les valeurs lui destinées par le droit sont données au représentant de son clan (son père, frère, sœur, oncle, etc.).

En cas de divorce, ces valeurs doivent, comme tout le reste, être remboursées au mari; mais le devoir en incombe au clan maternel qui les a reçues.

Si le mari n'a pas en main les valeurs destinées à la mère, il lui remet un gage de paiement (*wẹ̌kọ*, verbe : *ékya*), consistant en un ou deux couteaux, ou *bakonga*. Jamais il ne parvient à arranger la palabre dotale sans au moins ce gage. Il s'acquittera ensuite de ses obligations, et le plus vite possible, car la plupart des belles-mères sont tellement avides de ce paiement que leur gendre tardant trop à les satisfaire, elles mettent tout en œuvre pour rompre le mariage. Et souvent elles réussissent. Devant le tribunal elles obtiendront gain de cause, à moins que leur patience n'ait été par trop courte.

ARTICLE VI. — CADEAUX OU BEÉNGO.

Après le versement de la masse de la dot au père et à la mère de la femme, tant ceux-ci que divers membres de la famille réclament au mari divers menus paiements et cadeaux, dénommés *beéngo* (s. *boéngo*). Ce substantif dérive du verbe *-bénga*, qui n'est employé qu'avec lui. Une forme réciproque analogue : *-béngana*, signifie se toucher l'un l'autre, entrer en collision. Le sens primitif de *-bénga* serait-il donc : attirer vers soi ? Ou les deux verbes n'auraient-ils aucune connexion étymologique ? Quoi qu'il en soit, ces termes servent également à désigner les rétributions données aux juges pour l'arrangement d'un différend.

Il existe une grande variété de *beéngo*; plusieurs sont propres à certains groupes et inconnus ailleurs. Les divers parents les réclament sans suivre un ordre déterminé. Mais de toute façon il faut qu'on passe par l'intermédiaire du *ndonga*. On lui exprime donc son désir, assez haut pour être compris de toute l'assemblée; et c'est lui qui transmet au mari la requête : « Donne tel ou tel *boéngo* à un tel. » Notons encore que ces *beéngo* ne sont pas un paiement absolument indispensable. Souvent les requêtes ne sont exécutées qu'en partie; les autres sont déboutées avec une excuse quelconque : « Beau-parent, je ne puis pas te satisfaire; je ne possède pas cet objet. » Aussi l'élaboration du contrat matrimonial n'est-elle pas entravée ni retardée par l'impossibilité de satisfaire tout le monde. Excepté pour le *boéngo* principal au père (1°) et parfois pour celui de la mère (2°).

Entrons un peu dans les détails des divers *beéngo* qu'on demande ainsi :

1° *Ifaká l'akǫngá b'ïs'éy'ǫ̌na* = couteau et lances du père de la fille. C'est un couteau et cinq lances (ou davantage d'après la richesse du mari). Théoriquement, le couteau doit être un *efamba*. En pratique on peut parfois lui substituer un *empútę* dans un beau fourreau en bois bien orné de « clous cuivrés ». D'autres fois on admet le remplacement du couteau et des lances par leur valeur correspondante en *bakonga*. Ce *boéngo* est considéré comme le plus important. Aussi ne renonce-t-on jamais à le réclamer. Si le gendre ne peut pas le donner à l'instant même, il s'engage à le payer plus tard, et le beau-père ne manquera pas à l'occasion de lui rappeler sa promesse. Certains exigent un *wę̌kǫ*. D'autres se contentent d'un bout de *loasi* ou d'un *bosóngó* (éclat ou partie de tige de palme), que le mari remet au *ndonga* en signe de reconnaissance de sa dette et comme preuve de sa volonté de la payer dès qu'il en aura les moyens. Certains hommes, pourtant, y tiennent si fort qu'ils n'agréent pas le *walo* avant d'avoir reçu ce *boéngo*. Ainsi, un de ces jours, Lomanga d'Ifutó (Bongíli) ne consentit pas à recevoir le *walo* pour sa fille Ekọfọ, fiancée à Bokungú w'ăkáyá (de Bongíli, Ndọngọ́). Il a exigé que le père de celui-ci, Bokungú w'ĭs'éy'Ingilá, retourne d'abord chercher ce *boéngo*. Comme il ne trouva point les cinq lances, il les remplaça par un second couteau et un anneau de cuivre; ce qui fut accepté par le vieux Lomanga. A un court intervalle, la chose se répéta pour Bokungú de Bọntọlẹ (Bongíli), qui voulait payer le *walo* pour sa fiancée Ngẹlẹ́ de Boímbo (Bombwanja), sœur de Bọngọndẹ́, greffier des Bombwanja. La famille de la femme refusa de prendre la dot avant d'avoir reçu ce *boéngo* de *ifaká l'akọngá b'ĭs'éy'ọ̆na*.

2° *Byĭkó byă nyang'éy'ọ̆na*= les porcs-épics de la mère, consistant en deux ou trois porcs-épics frais ou fumés. Ils peuvent être remplacés par des *belómba*, des oiseaux *baatá*, ou des poissons *bekósa*. On n'aime pas leur voir substituer des poules, parce que cette volaille est du domaine du *nkọmí*. Si l'on n'a pas de quoi satisfaire à cette obligation, on donne à la mère deux anneaux de cuivre : « *máká bakonga báfé yósombe byĭkó bĭkẹ̆*= voici deux anneaux de cuivre, va t'acheter les porcs-épics ». Actuellement, on les remplace parfois par des étoffes.

Il faut faire attention de ne pas confondre ce *boéngo* avec ce qu'on entend souvent : *byiko byă nyang'éy'ọ̆na*, qui sont n'importe quel versement fait à la mère et englobent donc aussi bien la chèvre et les *nkando* que ce *boéngo* et d'autres. Il ne s'agit pas de *byĭkó*, sing. *ĭkó*= porc-épic, mais de *byiko*, sing. *wiko*= prix, valeur, du verbe *-ika*= fixer un prix.

3° *Lokolé* : un frère ou cousin de l'épouse réclame un *konga*. Il bat le gong (*lokolé*) pour faire du tapage et ainsi forcer le mari à le satisfaire. Cela paraît être l'origine de ce *boéngo*. Pratiquement on se contente de demander un cadeau. Parfois le tapage peut durer un certain temps. Mais les vieux ne permettent pas qu'on trouble l'assemblée, si le mari n'a pas précisément de quoi contenter.

4° *Bakulá*, ou *botúwá* : les frères de la femme plantent en terre un morceau de tronc de bananier (*botúwá*), pour que les jeunes parents du mari y lancent des flèches (*bakulá*), qui sont retirées par les jeunes membres de la famille de l'épouse. Actuellement, ceux-ci reçoivent parfois de l'argent, par exemple 5 francs.

5° *Wambá* : corde de prisonnier, c'est-à-dire une corde à laquelle, autrefois, on liait les prisonniers de guerre, deux à deux (système imité à présent pour les prisonniers de l'Administration ou de la Justice coloniales). C'était, jadis, le patriarche ou chef de famille qui réclamait un *konga* ou un couteau comme indemnité anticipée pour l'emprisonnement (personnel ou des membres de sa famille) qu'il aura peut-être à subir à la suite d'une guerre future, occasionnée par cette femme. Actuellement, les chefs établis par l'Administration, qui se sont vu attribuer par l'autorité européenne les droits des chefs de famille, se sont également approprié le droit à ce *boéngo*, qui, de ce fait, a changé complètement de signification, de destination, même de nom. On le nomme maintenant : *bǫnyǫǫ́la w'ǒnkonji* = chaîne du chef. Comme on le voit, ce paiement est devenu un contresens.

6° *Etáka* : lourde fourche de bois, attachée au cou. Il est réclamé par la mère, ou par une autre femme du père, ou par l'épouse du frère de la femme, en prévision de la torture de la fourche, qu'elles auront peut-être à supporter dans l'avenir à cause de la femme dont on paie la dot, c'est-à-dire le jour où elle abandonnera son mari et où celui-ci, pour se venger, parviendra à mettre la main sur sa mère, ou sur une des autres épouses du clan (¹).

(¹) Cfr. chap. VI, art. VII, § 4, n° 1; et chap. VIII, art. II, § 1.

7° *Lǫmbę́* : large bandoulière en fourrure, ou tressée en lianes *bękǫmbę* (Calamus sp.), ou sa valeur (1 couteau, ou un *konga*). Actuellement on donne **2-3** anneaux. C'est un *boéngo* de la mère, en guise de rémunération pour la fatigue qu'elle a ressentie en portant et en allaitant sa fille (¹).

8° *Betótswá byǎ nkwá :* feuilles de l'arbuste *bonkongé*, employées pour enlever, essuyer et transporter (*tóta*) les excréments (*nkwá*) de l'enfant. Ce *boéngo* d'un anneau constitue un dédommagement des soins de la mère dans ce domaine. En l'absence de la mère, il est réclamé par une autre femme du père, ou par une parente de la mère.

9° *Filet de chasse* (*bojángá*) réclamé dans beaucoup de villages sans raison spéciale. Pourtant, certains clans qui sont en butte à la raillerie des autres, comme étant peu nombreux, réclament d'office à l'homme appartenant à un de ceux-là et qui désire épouser une de leurs filles, la livraison d'un filet, disant : « Vous vous moquez parce que nous n'avons pas de population; apportez-nous un filet de chasse pour nous entourer et nous clôturer, puisque nous ne sommes pas nombreux. » Ainsi, le village de Boyela, des Bakáala, ne cède jamais une de ses membres en mariage sans ce *boéngo*.

10° *Wèngé w'ăę́kę́ : boéngo* qui n'est pas connu universellement, mais qui est propre à certains groupements, par exemple chez les Bakáala. Un parent de la femme prend un morceau du jeune tronc épineux de l'arbre *wěngé*. Il en a raclé l'extrémité qu'il tient en main et présente l'autre au mari, en disant : « Tiens-le ». L'autre, évidemment, se refuse, et se libère au moyen d'un couteau ou d'un cuivre.

(¹) Notons ici qu'à l'occasion de la mise au monde d'un enfant par sa belle-mère, le gendre lui envoie un baudrier en peau de loutre *liengé* ou un *konga* équivalent, cadeau qui ne se répète pourtant pas à chaque naissance.

11° *Boéngo w'ę̌yau*, ou des herbes, exigé par certains clans, parce que le clan du mari se moque d'eux, à cause de la quantité d'herbes et d'ivraies qu'ils laissent pousser dans leur village, au lieu de le tenir propre. On donne 1 ou 2 anneaux.

12° *Engumbá* : connu dans certains groupements, comme les Bakáala, où il est le dernier réclamé. C'est un *boéngo* d'autorité (¹) réclamé par les patriarches des familles du groupement dont est issue la femme. Il se montait autrefois à 3-5 *bakonga*, selon le nombre de familles ou groupes de familles ou clans alliés dans le même village. Maintenant, on paie surtout de la monnaie européenne, par exemple 50 francs. Ce *boéngo* est ensuite partagé entre les divers groupements parents de la famille de l'épouse.

Divers parents et parentes de la femme réclament de menus objets variés, comme : un petit couteau (*iféeka*), un rasoir indigène (*lǫtę́ú*), une épingle à tresser les cheveux (*bosóngó*), une aiguille (*nsǫngí*), un collier de perles bleues (*bisęngę́la*), etc.

Actuellement, on exige encore bien d'autres objets : habits, vaisselle, etc. Ainsi, à un seul et même versement dotal j'ai entendu, un jour, réclamer :

Pour le père : un pantalon et une veste, parce que la femme, étant jeune enfant, lui a sali les habits sans se gêner;

Pour la mère : un lit, parce que fréquemment les soucis pour sa fille ont empêché son repos;

Pour une tante : un bassin, parce qu'elle a lavé l'enfant;

Pour un frère: une paire de souliers ou de pantoufles, parce que la jeune fille a coqueté avec ses chaussures à lui, etc., etc.

(¹) *Engumbá* est une case provisoire d'un village nouvellement installé. Ce sont les patriarches des familles qui les premiers doivent aller y résider pour engager les autres à les suivre et pour conjurer tous malheurs d'envoûtement possibles.

Tous ces *beéngo* sont englobés dans le montant total de la dot. Les cas échéant, ils doivent être restitués comme le reste.

A côté de ces *beéngo* réclamés et touchés par les parents de la femme, d'autres sont demandés par les membres de la famille du mari. Comme pour les précédents, chacun émet des prétentions selon ses désirs et sans ordre déterminé, mais toujours par l'intermédiaire du *ndonga*. Ce sont surtout : des fourrures de la loutre *ęsǫ́fę*, du singe *liúka*, des félides *bǫnkǫ́nǫ* et *yę̌nyi*; une pièce de gibier (singe, antilope, etc.), une natte, un pot, un filet de chasse, un sac porte-objets (*bokúmbé*), un collier de perles. Et, actuellement, divers objets d'introduction européenne : pièces d'habillement, tissus, casseroles, vaisselle, etc. Cette catégorie de *beéngo* est englobée dans le montant total du *nkǫmí* (cf. art. suivant). Si le *nkǫmí* est donné immédiatement, on y procède. Puis on rémunère le(s) *ndonga*, comme il a été dit ci-dessus; chaque partie lui donne au moins deux anneaux.

Enfin, le père de la femme dit au mari : « Pars toujours, nous allons réunir le *nkǫmí* et nous irons le porter chez toi. » Là-dessus le mari part, ou, s'il préfère attendre sa femme, il reste, pour rentrer chez lui dès que les objets du *nkǫmí* sont rassemblés.

ARTICLE VII. — NKOMI.

Nkǫmí est le nom porté par les objets que la famille de l'épouse donne au mari. On dit parfois aussi *likǫmǫ*. Les Injǫ́lǫ́ emploient *likǫma*; les Wǫ̌ngatá, Bakáala, Ionda et Boángí : *likǫmí*. Tous ces mots dérivent du même verbe *-kǫma*=emballer, empaqueter (1). En effet, les valeurs du *nkǫmí* sont généralement emballées dans des paniers, ou des *bęngǫnjǫ* (=*bęlętę*)=paniers tressés en feuilles de palmier.

---

(1) Les Boóyá disent *lilǫnga*, du verbe *-lǫnga*, même sens que *-kǫma*.

Certains ethnologues ont introduit l'expression *douaire*, *dowry* (1) pour désigner les biens donnés par la famille de la femme à celle du mari. En réalité, le mot « dot » serait une bien meilleure traduction, parce que correspondant mieux à la nature de ces versements. Mais ce serait bouleverser la terminologie adoptée, et il faudrait trouver un autre terme (comme paiement de mariage) pour ce qu'on entend communément par le mot « dot », qui, de toute façon, est appliqué fort malencontreusement.

D'autre part, le mot douaire, ayant déjà une signification précise et reçue, est de nature à prêter à confusion. C'est pourquoi je préfère user provisoirement d'un terme tout à fait neuf et traduire *nkǫmí* par contre-dot (2).

Le *nkǫmí* consiste en poules, canards (3), sel, nattes, pots, calebasses, voire, si la famille de la femme est riche, une chèvre et, autrefois, même un esclave. A présent on donne aussi des objets de fabrication européenne.

Pour se donner l'air de grand seigneur, un chef de famille particulièrement riche donnait parfois comme contre-dot des êtres humains. De préférence c'étaient des Batswá, ou, si possible, des clients (Mpámá), qui ne changeaient de maître que jusqu'à un certain point. En effet, dans l'intention du père, cette livraison était une glorification de sa fille, à laquelle ils devaient assistance sous forme de services divers, et dont la postérité devenait ensuite leur « propriétaire ».

Ainsi Mpumo, un des ancêtres des Boéndé (Bombwanja), avait reçu en *nkǫmí*, d'Ikólé, père de sa femme

---

(1) *Cfr.* par exemple, Torday, dans *Africa*, II, n° 3, p. 279.

(2) Ce mot m'a été suggéré par M. le Procureur Général A. Sohier.

(3) Les canards sont d'introduction plus récente : les Nkundó prétendent que leurs ancêtres n'en possédaient point et qu'ils les ont reçus de par les Ekonda. Dans la classification ils les font entrer dans le genre poule.

Lifomí, de Mbúngá (Liókó, Ekonda), l'esclave Bonkútulú, dont la descendance constitue le clan Bonkútambélá et Batsína, établi avec les Bosánjo et Bongangá (¹).

Même des biens immeubles peuvent entrer dans la composition du *nkọmí*. Ainsi on donne un domaine de pêche (ruisseau, crique, étang, puits), ou une partie de palmeraie (²). Comme pour le cas précédent, cela n'est le fait que d'un chef de famille très riche. S'il n'est pas propriétaire exclusif (ce que, pratiquement, il ne peut être que pour des domaines de pêche), il a besoin du consentement préalable des copropriétaires, soit ses frères, soit les chefs des autres familles, d'après les cas. Comme il est assez intelligent, il faut le supposer, pour ne pas aliéner une propriété dont ils ont besoin eux-mêmes, leur consentement lui est toujours acquis. Celui qui s'opposerait serait d'ailleurs traité de malveillant envers la femme, qui est aussi sa « fille », en lui refusant ce titre de gloire.

Les objets donnés en *nkọmí* sont la propriété du mari. Il en remet la plus forte part à la « *nkóló* » de sa femme, c'est-à-dire à sa parente, grâce à laquelle il a pu se procurer cette épouse (cf., plus loin, art. X). La petite partie est conservée par lui-même. Il en dispose pour ses besoins de concert avec son épouse. En bonne entente, le mari consulte sa femme avant d'en donner ou vendre. Et si elle-même désire les aliéner, elle lui en demande la permission. Ils s'arrangent ainsi à l'amiable. Mais en droit, le tout appartient au mari. S'il veut en user pour des cadeaux ou pour tout paiement personnel, sa femme n'a point à réclamer : elle n'obtient pas gain de cause devant la justice. Mais du point de vue pratique, il est bien plus sage de se mettre préalablement d'accord, afin d'éviter tout froissement et toute brouille.

Le *nkọmí* est plus ou moins important d'après la richesse. Un montant élevé est non seulement un point

---

(¹) Cfr. aussi l'exemple cité au chap. III, art. V.

(²) Mais jamais de terres ou forêts.

d'honneur et de gloire, mais constitue en outre un moyen pour rendre le mariage plus stable et un gage de bonne entente. Plus le *nkǫmi* est élevé et plus le mari est tenu de bien traiter sa femme et de faire en sorte qu'elle se plaise chez lui, de peur de devoir restituer toute une fortune si le mariage est jamais rompu.

Il peut être extrêmement élevé, voire égaler la dot, ou la surpasser; dans ces cas extrêmes, on parle de *lifayǎ-njǫku*; en effet, la jeune fille va habiter ailleurs (*lifaya*) comme un éléphant (*njǫku*), à cause de la masse de richesses qu'elle apporte avec elle. On parle encore de *njǫkwobwo* = espèce de champignons qui abondent partout sur l'arbre *bosúlú* (1).

A ce sujet, il nous faut mentionner une vieille coutume. Par amour pour sa fille et par désir de glorification, le père donne à son gendre une quantité plus ou moins grande, mais suffisant à l'acquisition d'une épouse, de *bakonga*, donc de valeurs dotales proprement dites. Quoique données par le beau-père à son gendre, et faisant donc partie du *nkǫmi*, ces valeurs n'en ont pourtant ni le sens ni la destination. Elles sont versées dès le paiement de l'*ikulá*. Cette coutume n'est de pratique courante que chez les hommes particulièrement riches et influents, c'est-à-dire les chefs de famille occupant dans la société indigène un rang prépondérant. Elle n'est jamais omise pour une fille *bolúmbú* (chap. I, II^{e} partie, art. II). Le père de la femme remet les valeurs à son gendre en lui disant : « Voici, je te donne ma fille en mariage. Elle a toujours occupé un rang élevé; elle est de très bonne famille. Je veux qu'elle conserve sa position prépondérante. Voici donc une dot; va te procurer une seconde épouse avec ces anneaux; pour que ma fille ait sa *nkila* dès le premier jour. Tu reviendras ensuite me payer la dot pour elle. »

---

(1) Ces termes ne sont point spécifiques. Ils s'appliquent également à tout étranger qui vient s'établir, ou qui simplement passe dans le village, muni d'une grande quantité de richesses. Par exemple les Blancs.

La femme qui est l'objet d'une telle préférence et d'un si grand honneur s'appelle *yèngaende*. Ce mot est composé des radicaux : *éng*=acquérir par « dot », et *ende*=homme (*vir*). Parce que de cette façon elle paie elle-même, pour ainsi dire, la dot pour son mari, et cela avant que lui-même ne l'ait fait pour elle.

Les Nkundó ayant abandonné cette façon de faire ostentation de leurs richesses, la coutume que nous venons de décrire appartient désormais au passé. Pourtant on trouve encore des femmes qui portent le nom de Yèngaende, en souvenir d'une aïeule quelconque qui avait été l'objet de cet honneur lequel créait une situation privilégiée et pour ainsi dire royale.

Il appert de tout ce qui précède que, dans le droit et la pratique nkundó, les paiements matrimoniaux ne sont pas unilatéraux. Il existe plutôt une tradition mutuelle de biens. Quoique ces biens soient, de part et d'autre, d'une nature nettement différente, ils ont tous une valeur économique et financière. Nous pouvons donc parler d'une réelle réciprocité dans ces paiements. Et, bien que le mari doive fournir le capital le plus élevé et le plus important, il serait faux de dire que lui seul doit « payer son conjoint », car si effectivement il « paie sa femme », l'épouse aussi doit, dans une certaine mesure, « payer son mari ». C'est ce que les Nkundó expriment fréquemment par la forme réciproque de *-énga* : « *bokiló l'okanga bénganа*=beau-père et gendre s'acquièrent par dot ». Aussi beaucoup d'hommes tâchent-ils, dans le paiement du *nkọmí*, d'approcher aussi près que possible le montant de la dot au sens strict, de façon à obtenir un certain équilibre. Ensuite, pour conserver cet équilibre entre les capitaux, ils compensent chaque versement de nature dotale par de nouvelles valeurs de *nkọmí*. Par cette façon d'agir on veut obtenir une constance plus ou moins égale dans les influences de chacune des deux parties contractantes, de peur que l'une d'elles ne devienne excessive et prépondérante, ce qui ne serait pas toujours favorable à la stabilité de l'union et à la bonne entente.

ARTICLE VIII. — ACCEPTATION DE LA DOT.

Après le départ du mari, de sa famille et du *ndonga*, le père de la femme fait ramasser et déposer devant lui les valeurs versées. Dans la hiérarchie familiale cette tâche incombe à ses fils et à ses frères puînés. Puis, les aînés se concertent sur l'emploi qui devra en être fait. Ils s'inclinent (*básunama*), comme disent les Nkundó dans leur langage figuré. Ainsi que dans toutes les réunions de conseils familiaux et les délibérations d'un jury quelconque, le père est invité à dire son opinion. Mais sans même se prononcer il passe immédiatement la parole à un autre auquel il doit le respect; son frère aîné, son neveu-fils-de-sœur, etc. Celui-ci en fait de même, en laissant la parole au suivant, et ainsi de suite. Finalement, elle revient au père, qui invite les autres à prendre chacun dans le tas l'objet qu'il désire, qui un anneau, qui un couteau ou une lance. De concert avec le patriarche de la famille, il décide de la destination à donner à la dot reçue. Ils sont obligés d'agir d'après les règles de la justice, en sauvegardant les droits de tous et chacun (cfr., plus loin, art. X).

Qu'arrive-t-il si les parents n'acceptent pas la dot déposée devant eux? La chose peut se produire. Et voici un cas récemment arrivé : Etanda, fille d'Isia, d'Esọ́kọlọkọ́lọ́ (Boléngé, Bakáala), est fiancée à Eanga, de Bofeka l'Asumba (Wộngatá), qui a payé pour elle l'*ikulá* et le *ndanga*. Au moment du paiement du *walo*, tous étant réunis, le *ndonga* remet au père de la femme 50 *bakonga;* Isia ne les agrée pas, parce que l'union de sa fille avec Eanga ne lui paraît point présenter de garanties suffisantes de stabilité. Il prie donc le *ndonga* de conserver les valeurs en dépôt jusqu'au jour où l'union se montrera solide. Les événements ont donné raison à Isia. En effet, à peine quelques mois se sont écoulés que la rupture se produit. Le *ndonga* rend les valeurs au père du fiancé et le mariage n'est pas réalisé. Dans ce cas, aux yeux des indigènes, il n'y a pas eu versement de *walo*, puisque le père de la femme n'a pas accepté ces valeurs. On ne peut donc pas parler ici d'un mariage véritable.

Ce cas, qui sans être fréquent n'est pourtant pas unique, prouve le sérieux que les indigènes apportent dans l'affaire du mariage. Ils sont loin de l'état d'esprit que certains auteurs leur attribuent. Ce n'est que la liberté de la colonisation, si elle brise les lois ancestrales et leurs sanctions sans les remplacer par au moins l'équivalent, qui amène un état de désordre moral et social dans ce domaine, en laissant libre carrière à la convoitise.

Jusqu'ici nous avons examiné les trois versements : *ikulá*, *ndanga* et *walo*, plus les valeurs de la mère. Avec inclusion des *beéngo* ils sont groupés sous la dénomination globale de *jěngí*. Celui-ci comprend d'ailleurs encore d'autres paiements, par exemple cadeaux de bienvenue à la fiancée, cadeaux de visite ultérieurs, etc., et signifie donc, pratiquement, tous les paiements qui ne sont pas le paiement final, dont nous allons traiter. Au sens strict, il indique les versements faits pour obtenir une épouse, à l'exclusion des paiements ultérieurs.

Jěngí dérive du radical verbal *éng*, qui signifie payer ces valeurs-là, acquérir une épouse au moyen de ces valeurs. Il est impossible de traduire ces termes par un équivalent français. Nous sommes donc forcé d'employer des expressions plus ou moins impropres, comme : payer, se procurer, acquérir, acheter, paiement, achat, etc., qui en lonkundo sont rendues par de tout autres mots. Ne prétendez donc jamais devant un Nkundó qu'ils achètent les femmes : il vous exprimerait toute son indignation d'une monstruosité pareille. Pour acheter il dit : *sómb*. Dans son idée cela n'a rien de commun avec *éng* ou *sǫ́ng* (cfr. infra).

Etre objet d'un versement de dot se dit : *kwę́ baúmbá*, littéralement = « tomber des valeurs ». D'où le nom *Okwáúmbá* = celle qui est l'objet d'un paiement de valeurs.

Comme nous l'avons dit, il est possible de payer simultanément les versements décrits. Cette façon de faire ne se rencontre que pour un remariage. Toutes les valeurs sont déposées ensemble, et l'on ne fait plus aucune distinction entre les trois versements.

ARTICLE IX. — LE BOSONGO.

§ 1. Terminologie et nature du bosóngo.

Le *bǫsǫ́ngǫ* est la partie ultime du versement dotal. C'est le paiement d'un esclave ou de sa valeur en espèces. De là le terme très usité de *bonto* = proprement : homme, mais dans l'application : esclave (ce n'est qu'un homme, dit-on, c'est-à-dire un esclave; *njǒáta la bonto, la linto* : je le possède comme esclave). Le terme propre pour esclave, *bokwála*, ou chez les Elíngá et Boóyá : *bontamba* (1), n'est jamais employé en matière de dot. Pourtant les Ekonda se servent du terme *ilęngę́*, qui est synonyme de *bokwála* et signifie esclave au sens propre du mot. Les tribus nkundó voisines l'emploient aussi, probablement sous leur influence. Ainsi font les Bombwanja, Bongíli, Bonkoso, Bombomba (2).

Le substantif *bǫsǫ́ngo* (chez les divers Elíngá : *lisǫ́ngi*) dérive de *sǫ́ng* = payer cette partie de la dot. Ainsi un homme dit à son gendre : « *oósíl'ǒénga bǫ́n'ǒkárh, yákákí yǒsǫ́ngę́* = tu as déjà payé le *jěngí* pour ma fille, viens maintenant payer le *bǫsǫ́ngǫ* ». L'explication, donnée par Ruskin (*Dictionary of the Lomongo Language*, p. 67 : *bǫsǫ́ngǫ* : the passing over of a daughter or ward in marriage without reference to her wishes, money paid for slave wife, et p. 314, *sǫ́ngya* : idem), ne concorde donc pas avec le sens que donnent à ces termes les tribus nkundó dont nous traitons.

---

(1) Ailleurs on dit encore bolembe ou bómbo.

(2) Les Batswá ne font jamais ce versement.

Un autre terme pour ce paiement est : *tsinola bonto* (*ilęngę́*). Je ne connais aucun autre cas d'emploi de ce verbe *tsinola*.

Une expression qui fait ressortir le caractère de paiement ultime est *kumbola bonto* (*ilęngę́*). Le verbe *kumbola* signifie couper la dernière entaille dans un arbre pour achever de l'abattre (1).

Autrefois on exigeait absolument un véritable esclave, c'est-à-dire une personne humaine. Actuellement, l'esclavage étant aboli, on le remplace par sa valeur en *bakonga*, qui est de 25 anneaux, ou, s'ils sont particulièrement beaux, de 15 à 20 (2). Pour distinguer ces formes du *bǫsǫ́ngǫ* on dit : *bont'ǒw'abwó* (*ilęngę́ y'ǎbwó*) = esclave à cheveux, donc un être humain; et *bont'ǒw'akonga* (*ilęngę́ y'ǎkonga* = esclave en anneaux de cuivre).

Outre des esclaves, des Batswá pouvaient être donnés en *bǫsǫ́ngǫ*. Ils n'étaient pourtant pas réduits en esclavage, mais restaient dans la condition qu'ils occupaient auparavant. La seule différence est qu'ils changeaient de maître.

Parfois le maître voulant se défaire d'un Bǫtswá incorrigible, le donnait en *bǫsǫ́ngǫ* à titre de véritable esclave, auquel cas nous revenons à la livraison d'un esclave proprement dit.

Dans les autres cas on agissait avec le consentement plus ou moins explicite du Bǫtswá. D'ordinaire c'étaient des femmes qui étaient ainsi livrées comme paiement dotal. Comme dans les affaires matrimoniales des Batswá le maître Bootó remplit l'office de « père », il a droit à la dot des filles et a le devoir de procurer des épouses aux garçons. Il peut donc livrer à son beau-père une fille Bọtswá, qui lui appartient. Le beau-père ne prend jamais cette femme comme épouse pour lui ou sa parenté, mais il la donne en mariage à un de ses propres Batswá, ou à un étranger de cette race, qui lui verse la dot pour elle. Socialement et financièrement la chose revient absolument au même que si le gendre avait payé un esclave.

---

(1) Notons que *kumbola* signifie aussi prendre en mariage.

(2) Autrefois le prix d'un esclave était de 10 à 15 anneaux.

Ainsi, la dot payée par Lokonda jw'Ǐsano y'ǎnkanja, de Ngọmbẹ (Bongíli), pour Bakutu, des Baséká Elongama (Bẹsọmbọ́, Bombwanja), et employée par le cousin de celle-ci, Bofénda, de Ekúkola (Bongíli), pour se procurer la femme Ilọa, de Ndọngọ́ (Bongíli), consistait en soixante anneaux et la femme Ómâmẹnga (Antonia), du clan Bọtswá de Mbálanga. Celle-ci fut ensuite épousée par un Bọtswá de ses nouveaux maîtres, Wanja (Pius).

Il peut y avoir deux ou plusieurs esclaves, pour les mêmes raisons qui déterminent le montant plus ou moins élevé du *walo*. Les Bombwanja ne se contentent d'un seul qu'exceptionnellement. Mais tous ne forment toujours qu'un seul et même *bọsọ́ngọ*.

Le *bọsọ́ngọ* ne fait pas partie du *jěngí* : *bọsọ́ngọ ěmí ńk'omóngó*=le *bọsọ́ngọ* est tout à fait à part, disent les indigènes. Et à ce sujet leurs affirmations sont particulièrement catégoriques.

Une expression caractéristique pour désigner l'entièreté de la dot est *baúmbá la bonto* = anneaux et homme (esclave). Les anneaux sont le *jěngí*; ce sont des valeurs purement matérielles. Le *bọsọ́ngọ*, au contraire, est une personne humaine.

En lonkundo il n'existe aucun terme englobant les deux sortes de versements. La totalité ne peut être exprimée exactement et par un mot unique.

Pourtant, dans les environs de Flandria, les jeunes commencent à mêler les deux mots *jĕngí* et *bosǫ́ngǫ* et à les employer l'un pour l'autre (1). La confusion moderne est probablement due à la pénétration du dialecte lombwanja, qui exerce, même pour d'autres mots, une assez forte influence sur le dialecte des Bongíli et Bonkoso, ainsi que dans le centre de Flandria. Chez les Bombwanja, en effet, *-sǫ́ng* et *bosǫ́ngǫ* sont synonymes du lokótó : *-éng, jĕngí*. Pour le paiement d'un esclave, ils n'emploient que le mot *ilęngę́* et l'expression *-lekya ilęngę́* = donner un esclave. Les vieux protestent pourtant vivement et traitent cette confusion de faute, de brouillamini, de corruption de la langue.

Autrefois le *bosǫ́ngǫ* était payé en même temps que le *walo*, ou peu après. A présent, des années peuvent s'écouler entre les deux. Si le mari tarde trop à satisfaire à son obligation, la famille de l'épouse réclame, et souvent, à l'occasion d'une visite de la femme à ses parents, ceux-ci retiennent leur fille et l'empêchent de retourner chez son mari, qu'ainsi ils veulent contraindre à payer. Tout comme pour le *jĕngí*, c'est au mari de le porter, et non à la famille de la femme de le quérir.

L'esclave peut être remplacé, avons-nous dit, par son équivalent en anneaux de cuivre. D'autres objets, par exemple des couteaux, n'entrent point en considération. Pour que les anneaux valent comme *bosǫ́ngǫ* ils doivent être expressément désignés comme tels par le mari ou le *ndonga*. Si la volonté n'est pas exprimée verbalement, ils sont considérés comme *jĕngí*; puisque, de leur nature, ils appartiennent à ce paiement.

Le *bosǫ́ngǫ* est le versement ultime et définitif de la dot. Ceci ne veut pas dire qu'après cela le mari ne doive plus payer dans certaines circonstances. Au contraire, les transactions financières ne finissent qu'à la mort. Mais les paiements ultérieurs sont dus en raison d'autres obligations, postérieures à la conclusion définitive du contrat matrimonial, bien qu'en découlant. Tels sont les *belonga* (cadeaux de visite), les valeurs données à l'occasion d'un décès, le *nkunjí* (paiement funéraire); puis des cas d'assistance à un membre de la famille de l'épouse (par exemple pour la constitution d'une dot). Ou encore la mère de la femme viendra aider sa fille lors d'un accouchement; quand elle rentre chez elle, son gendre lui offre un cadeau d'adieu (*bolingako*), par exemple quatre *bakonga*. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter l'affirmation des indigènes que le *jěngí* ne se termine jamais : « *jěngí lifósíle elaká ńk'iwá* ».

---

(1) Des jeunes gens des Injǫ́lǫ́, d'environ 20 ans, tant chez eux que ceux que j'ai connus à la Mission de Flandria, ne font aucune confusion et distinguent nettement les deux termes.

De toute façon et en toute supposition, le *bǫsǫ́ngǫ* doit être livré, même si le divorce ou la mort interviennent avant. Le refus de payer fait perdre au mari les droits sur une de ses filles, dont la dot compensera, avec intérêts, la perte économique et sociale subie par le clan de la femme (¹).

§ 2. Valeur et effets du bǫsǫ́ngǫ.

Quelle est maintenant l'importance du *bǫsǫ́ngǫ*? Dans la réponse il s'agit de bien distinguer deux aspects du problème : l'aspect financier et l'aspect juridique.

1° Du point de vue financier. Tout d'abord, le *bǫsǫ́ngǫ* parachève le versement de la dot et ainsi produit la plus grande stabilité théorique qui puisse être obtenue dans un mariage nkundó. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les expressions : « *bŏló wă liála ńk'onto* = la force du mariage (sa stabilité) se trouve dans l'esclave »; « *l'ǫsǫ́ngǫ bŏmoto ákólongwa wălí* = par le *bǫsǫ́ngǫ* la femme devient parfaitement épouse »; ou : « *wălí ákólongwa ŏkę* : l'épouse devient parfaitement tienne ». En effet, comme par ce versement le paiement de la dot est entièrement

---

(¹) Cfr. chap. VIII, art. IV, et chap. IX, art. IX, § 2.

terminé, dans le sens expliqué, les parents de la femme n'ont plus aucun prétexte de la ravir à son mari et tiennent encore davantage à cette union, où de si gros intérêts sont engagés.

La richesse, outre sa valeur en elle-même, a encore une influence sociale. De ce point de vue nous devons distinguer :

a) Aux temps où le *bọsọ́ngọ* était nécessairement un esclave en chair et os, et non un esclave en anneaux, il était tout naturel qu'on y attachât une plus grande valeur qu'au *walo*. On préférait vingt-cinq *bakonga* (de *walo*) plus deux esclaves à cinquante *bakonga* et un esclave, bien que, en ramenant le tout à l'unité monétaire en cuivre, on avait plus dans le dernier cas. Ceci s'explique aisément. Autrefois, disent les vieux, nous possédions très peu de cuivre et la fonte du fer était une besogne dure et longue. Le *walo* payé pour nos mères était très inférieur à ce que nous voyons de nos jours. Dans la majorité des cas, nos pères n'ont versé qu'une quinzaine ou une vingtaine d'anneaux et objets en fer. Mais ils donnaient un plus grand nombre d'esclaves. Il n'était pas rare de livrer pour une femme cinq ou même dix esclaves. De ce fait, le *bọsọ́ngọ* était d'une importance bien plus considérable que le *walo*. Actuellement, les Blancs ont introduit laiton et fer en quantité; c'est cette abondance qui a fait augmenter le prix du *walo*. D'autre part, il était devenu plus difficile, et finalement impossible de nous procurer des esclaves; c'est pourquoi le *bọsọ́ngọ* a baissé. Enfin, nous avons dû substituer les anneaux aux personnes.

b) A présent, quoique l'idée de l'importance familiale du *bọsọ́ngọ* soit toujours vivante, à cause de son caractère de versement ultime et d'arrangement définitif de la question financière, son importance pécuniaire, et donc, sous un certain angle, sociale pour le clan récepteur, a beaucoup diminué. Et cela parce que, tout comme les paiements précédents, il est devenu un versement d'anneaux de cuivre. Dans les endroits où tous les paiements dotaux consistent en monnaie et en valeurs d'introduction européenne, l'importance du *bǫsǫ́ngǫ*, tout naturellement, décroît encore plus rapidement.

2° Au *point de vue juridique*, la question est tout autre. Le *bǫsǫ́ngǫ* ne produit aucune nouvelle relation entre les époux. La femme ne change pas de nom : elle reste, comme auparavant, *wălí*. Qu'elle devient parfaitement épouse, cela n'est basé, comme nous l'avons dit, que sur la stabilité théoriquement parfaite qu'acquiert le mariage, grâce à ce paiement final, qui enlève aux parents toute raison de ravir leur fille à son mari, et nullement grâce à une nouvelle opération juridique.

Ceci est encore clairement prouvé par le fait suivant : au cas où la femme meurt avant le *bǫsǫ́ngǫ*, il n'y a pas de palabre, comme au décès sans *walo*. Le mari ne doit pas payer d'indemnité (*mbálaka*). Seulement il doit parachever les versements dotaux par le *bǫsǫ́ngǫ*, ce à quoi il s'est engagé en payant l'*ikulá* et le *ndanga*. Sinon l'alliance entre lui et son beau-père est du fait rompue, d'où impossibilité d'obtenir une nouvelle épouse en remplacement de la défunte et perte de ses droits sur une des filles. Nous devons d'ailleurs revenir sur cette question au chapitre IX, article IX, § 2.

On voit la grande différence que ces règles prouvent exister entre *walo* et *bǫsǫ́ngǫ*; d'un côté, indemnité supposant une faute juridique; de l'autre, transaction pour équilibrer les droits financiers des clans en cause.

Nous pouvons conclure de toutes ces considérations que le paiement du *bǫsǫ́ngǫ* est, par sa modalité pécuniaire spéciale, d'une grande importance pour la stabilité de l'union et pour l'influence sociale du clan de la femme, mais, du point de vue juridique, il est bien moins important que le *walo*, puisque celui-ci rend la femme véritablement épouse, tandis que le versement final ne crée aucune nouvelle relation sociale, ni entre les époux, ni entre le mari et ses beaux-parents.

ARTICLE X. — DESTINATION DE LA DOT.

En principe, la dot reçue est destinée à procurer une épouse à l'un des membres de la famille qui l'a touchée.

La femme épousée grâce à la dot versée pour une autre est appelée la *nkita* de celle-ci. Ce mot me semble être en rapport étymologique avec le mot *nkitó*=gain, bénéfice (verbe : *-kitola*). En dernière analyse, les deux mots pourraient dériver du radical *-kit*=devenir.

Un synonyme est *bongíli* (*bongíji*), surtout employé par les Injọ́lọ́, mais connu aussi, quoique peu usité, par les autres tribus.

La femme dont la dot a servi à l'obtention de la *nkita* est la *nkóló* (littéralement : maîtresse) de celle-ci. Les Injọ́lọ́ et aussi les Boángí lui donnent encore le nọm plus délicat de *nyangôngíji*=mère de la *bongíji* (¹).

Pour exprimer : obtenir une *nkita*, on dit *-umba nkita* = littéralement : abattre une *nkita*, comme on abat un arbre ou un adversaïre. Ou *-báta nkita*=posséder une *nkita* (*umba* ou *báta X. la nkita*). Devenir *nkita* se traduit *-kwẹ́ nkita* = tomber en *nkita*.

La hiérarchie des ayants droit est déterminée par la hiérarchie générale des membres de la famille, d'après l'ancienneté de la génération et, dans la même génération, d'après l'âge. Par conséquent, aussi longtemps qu'un des membres ayant titre d'*isé* (père) est célibataire (à moins qu'il ne soit incapable, physiquement ou moralement), un *bọ̌na* (fils) n'a pas droit à la dot, fût-ce de sa propre sœur. Dans la même génération, les aînés passent avant

---

(¹) Ce terme désigne également la femme d'un polygame qui a amené une de ses parentes comme coépouse, dont elle est la *nyangôngili*. (Cfr. chap. VII, art. IV.)

les puînés, mais les garçons ont le droit primordial sur la dot de leurs sœurs utérines (¹).

Il arrive assez souvent, et le cas était anciennement encore bien plus fréquent, que l'ayant droit à la dot est encore trop jeune pour se marier, soit en réalité, soit au jugement de ses « pères » (²). De ce fait, la dot est employée en faveur d'un autre membre de la famille. Le bénéfice en reviendra au créditeur, plus tard, sous forme d'héritage.

Même si la ou les femmes lui ainsi destinées venaient à faire défaut par la mort ou par la capture en esclavage, il lui reste l'issue de recevoir la dot d'une cousine sur laquelle personne n'a un droit direct (étant, par exemple, enfant unique), ou celle d'une fille de la *nkita* de sa mère, comme nous le verrons ci-après.

Dans ces cas il y a suspension temporaire du droit, ou plutôt changement de la personne qui en est l'objet. Ces règlements sont très fréquents et peuvent atteindre plusieurs personnes. Les dots peuvent échoir même à des parents assez éloignés, voire dans la lignée féminine. Ces transactions sont faites par les patriarches, pour le plus grand bien commun de la famille. Des droits nouveaux naissent en faveur de l'ayant droit originel, la femme épousée au moyen de ces valeurs étant pour lui l'équivalent d'une *nkita*. En voici un exemple :

Bakutu b'Ŏfóngé (Boniface) de Bombénga w'ŏkenda (Besọmbọ́, Bombwanja) a une sœur Wĕtsĭ, dont la dot sert à fournir à son oncle paternel Elongama éy'ituta la femme Ikọ́kọ́ de Ndọngọ́-Bongíli. Le droit de Bakutu sur sa nièce Bakutu, fille de Bolófo, est transféré à Bofénda d'Ekúkola, fils de sa grand'tante paternelle Etáka, donc — en terminologie nkundó — à son père. De ce fait, il obtient le droit sur la dot de la fille (Wăngi) de son oncle

---

(¹) Pour la limitation de ce droit et les exceptions, cfr. chap. IV, art. II.

(²) Cfr. *ibidem*.

et d'Ikọkọ, et en même temps il acquiert une certaine autorité sur le bénéficiaire de la dot qui lui était primitivement destinée, c'est-à-dire sur Bofénda, ainsi que sur les enfants de celui-ci.

La dot étant réservée à l'obtention d'une *nkita*, rien n'empêche que l'excédent, s'il y en a, soit employé au paiement d'une dette, d'une amende, etc., ni, à fortiori, qu'il soit donné à un parent pour le mettre dans la possibilité de se procurer une femme.

Si, exceptionnellement, la dot est détournée de sa destination naturelle, il y a infraction, parce que violation du droit de la fille, objet du versement. En effet, de la sorte elle est privée de sa *nkita*, dont elle aurait tiré certains avantages. Il se peut pourtant qu'une autre loi entre en conflit avec celle-ci. Dans ces cas de force majeure, il dépend de la jurisprudence d'examiner laquelle des deux doit primer.

Tel fut le cas de Bọlẹ́i, fille de Ifolí y'öngúmá, des Baséká Lọngwâne de Bọnjọku (Bonkoso). Elle fut mariée à Bombélenga de Likolí. La dot fut touchée par son oncle Botóló, car le père de Bọlẹ́i avait été fait prisonnier de guerre par les Bongale. Le conseil de famille décida de libérer Ifolí avant de songer à l'acquisition d'une femme. Botóló paya donc la rançon pour son frère. Évidemment, Bọlẹ́i fut très contrariée de devoir se soumettre à cette ordonnance, mais, tout compte fait, elle aussi jugea que la libération de son père primait son droit à une *nkita*, dont maintenant elle se trouve privée. Car, bien que les Bongale, grâce à cette rançon, se soient procuré une femme, celle-ci n'est pas la *nkita* de Bọlẹ́i, chaque groupement familial ne tenant compte que de ses propres membres.

Comme nous l'avons déjà insinué, la *nkóló* retire certains avantages de la « possession » d'une *nkita*. Elle a droit au respect et à une certaine assistance à cause de sa position supérieure, selon la mentalité nkundó. Un avantage plus considérable a regard à la contre-dot. Ainsi qu'on l'a vu, une petite partie de ce paiement est conservée par le mari pour les besoins du ménage; la majeure partie revient à la *nkóló*. Enfin, le fils de la *nkóló* a le droit de dire son mot dans son clan maternel, qui s'est enrichi avec les valeurs payées par son clan paternel, le droit aussi d'installer des cultures sur les terres du clan maternel et d'y fixer sa résidence. En outre, un membre du clan de sa mère ayant été mis dans la possibilité de se procurer une épouse au moyen de ces mêmes valeurs, il a un certain droit sur les enfants de la *nkita* de sa mère, voire sur la *nkita* elle-même (1).

A l'égard des enfants de la *nkita* de sa mère, — qu'il nomme ses *bękwá* (2), ou les *benkita* de sa mère : *benkita bĕkáḿ bĕkí ngóya*, — le fils de la *nkóló* a :

1° droit au respect et à l'assistance;

2° droit de siéger dans le conseil familial qui décide du partage de l'héritage (de sorte que le propre fils du défunt ne peut partager les biens de son père sans le consentement de son *nkóló*) ou de la destination à donner aux dots des filles;

3° dans le cas où il ne peut avoir de femme dans son propre clan, le droit de toucher la dot d'une de ses *bękwá*, si elle n'est pas d'abord nécessaire à un des propres oncles ou frères de celle-ci, le droit de ces derniers primant celui du *nkóló*, à moins que celui-ci ne vienne se fixer dans le clan maternel. Car dans ce cas, son droit prévaut contre celui des frères (jamais de l'oncle) et il devient chef de famille, après ses oncles. En effet, étant fils de la sœur, les enfants de l'oncle l'appellent père, tout comme ils désignent sa mère, leur tante paternelle, du nom d'*isómoto* (=père féminin). Lui-même nomme ses cousins germains *băna* = enfants et a donc la préséance sur eux.

---

(1) Cfr. *supra*, art. IV, § 3; et chap. III, art. II.

(2) Sing. *bǫkwá*, dérivé du verbe -kwá ou -kwę : tomber (cfr. ci-dessus).

Les droits de maîtrise du fils de la *nkóló* sur les filles de la *nkita* sont donc limités par le droit des oncles et, dans un certain degré, des frères (1). Mais à l'héritage des veuves le droit du fils de la *nkóló* revit et il peut réclamer celle qui a été acquise avec la dot de sa *bọkwá*, qui, en quelque sorte, est sa *nkita* (*balá ěkẹ nkita* = voici ta *nkita*, lui dit-on en la lui assignant).

Ces règles peuvent donner lieu à des transactions multiples et à des transferts répétés des droits de l'un à l'autre des deux clans et à l'intérieur du même clan.

Les petits-fils de la *nkóló* nomment les petits-fils de la *nkita* : *nkwá y'ǎúmbá* = excréments de valeurs (locution qui n'a rien d'irrespectueux ni de choquant), parce que les droits provenant de la relation de *nkóló* à *nkita* n'ont pratiquement plus de vigueur. Dans les circonstances favorables tout se limite à un peu de respect et d'assistance. Et si les petits-fils de la *nkóló* n'ont aucun autre lien de parenté avec le clan paternel des petits-cousins, ils ne peuvent même plus leur appliquer cette dénomination.

Par conséquent, la personne objet elle-même du versement dotal est la *nkita*. La première génération de la *nkóló* l'appelle *bonkita*. Dans la troisième, les relations deviennent *nkwá y'ǎúmbá*.

Par exemple :

mère . . .	Lokónjó . . .	nkita de Bekombe
fils	Imana. . . .	bonkita de Ifangá

mère . . .	Lokónjó . . .	nkita de Bekombe
fils	Imana	benkita de Ifangá
petit-fils . .	Etsína	

mère . . .	Lokónjó . . .	nkita de Bekombe
fils	Imana	bonkita de Ifangá
petit-fils . .	Etsína	nkwá y'ǎúmbá de Litáola

---

(1) Dans son étude : *Het Familiehoofd bij de Nkundo-Negers* (CONGO, 1930, t. II, p. 332), le R. P. BREPOELS exagère un peu les droits du fils de la *nkóló*.

La raison du relâchement des liens entre petits-fils de *nkóló* et petits-fils de *nkita* est qu'entre grands-parents et petits-fils le respect et l'autorité sont plutôt nominaux; dans la pratique ils n'existent plus (¹).

Si la *nkóló* ne laisse pas de postérité, les fils de la *nkita* sont libérés de toute obligation. Comme le Nkundó tient à pouvoir nommer une personne sa *nkita*, ou son *bǫkwá*, de même se glorifie-t-il de ne pas dépendre d'un *nkóló*.

Les hommes qui ont titre de *nkóló* peuvent, de par les circonstances, avoir des devoirs envers leurs *benkita*, notamment celui d'intervenir activement dans la constitution d'une dot. De leur côté, si le *nkóló* a fourni une épouse à son *bonkita*, ce dernier doit le traiter comme son père (assistance, part du père à la répartition de la viande de chasse, etc.).

La mutualité de ces droits entre *nkóló* et *nkita* est bien exprimée par la locution : *ómbátě ńkoátě wę̌* = possède-moi que je te possède ». C'est comme le *do ut des*.

D'après les explications qui précèdent, on peut juger de l'influence considérable exercée par la dot dans les relations familiales. Bien que le régime des Nkundó soit manifestement et nettement patriarcal, le système de la dot avec ses conséquences logiques lui donne un certain aspect qui pourrait faire penser au matriarcat. La chose est toute naturelle. La dot étant une richesse, elle représente une influence sociale. Par le mariage, cette influence est transférée du clan du mari à celui de la femme, que la dot reçue enrichit en biens et en personnes. Le mari est en quelque sorte le pourvoyeur du clan de son épouse. Et l'enfant peut, en toute vérité, prétendre que son clan s'est enrichi grâce à son père. De fait, c'est avant tout sur cette considération que le Nkundó base l'exigence de tous les droits quelconques qu'il possède dans son clan maternel.

(¹) Cfr. chap. VI, art. VI.

Les relations entre une femme et sa *nkita* et entre leurs enfants respectifs sont fondées uniquement sur la nature dotale du mariage et n'ont rien à voir avec le matriarcat (¹).

Aussi, n'est-il pas nécessaire d'échafauder des théories compliquées ou des spéculations ardues pour expliquer la naissance du système et le justifier. C'est la conséquence toute simple du paiement de la dot en valeurs qui ne peuvent guère être utiles qu'à un remploi du même genre.

Toutefois, si le système de la *nkita* est une conséquence logique et naturelle du mariage par dot, ce n'en est pas une conséquence nécessaire. La dot existe dans toutes les tribus congolaises, elle ne paraît pourtant pas avoir amené partout l'institution de la *nkita*.

Qu'est-ce qui y a donné naissance chez les Nkundó? Le R. P. Brepoels (*loc. cit.*, p. 339) l'explique comme suit : « La vente (*sic*) de la femme et la perte de sa liberté devaient naturellement la révolter. L'homme a probablement eu grand'peine à l'amener à se résigner. Il fallait lui aménager une compensation; et c'est là-dedans que le système de la *nkita* trouve son origine. C'est ainsi que la femme obtint des droits sur sa *nkita* et qu'à ses enfants furent attribués des droits qui n'existent nulle part : ils devinrent les supérieurs, les « pères » de la famille de leurs mères... Les vieux, les riches profitaient du système, qui les déchargeait de tout souci au sujet de leurs filles : ils pouvaient les vendre toutes jeunes, puis, si, plus tard, elles se plaignaient de l'injustice qui leur avait été faite, ils les consolaient en leur rappelant leurs droits et ceux de leurs fils sur la *nkita* et sa progéniture...; en outre, ce système déchargeait les vieux du devoir de procurer des femmes à leurs fils et enlevait à ceux-ci toute raison de réclamer des droits sur les épouses de leur père. »

Cette explication de l'origine du système de la *nkita* est inadmissible, car elle s'oppose complètement à tout ce

---

(¹) Quoique ces considérations puissent fournir un élément d'explication de l'origine de ce système familial.

que nous savons sur la nature du mariage nkundó. Mais il est vraisemblable que le profit procuré par cette institution aux vieux papas en ait favorisé l'éclosion et l'extension. On peut y joindre l'influence de la cupidité native.

Pourtant, en dehors de l'action des causes qui ont contribué à la pénétration et à la conservation du système dans la société nkundó, il faut rechercher celles qui y sont donné origine.

Devons-nous pour cela imaginer des hypothèses compliquées ? Il me semble que non; nous pouvons nous contenter de l'explication indigène : les droits de la *nkóló* sur la *nkita* découlent naturellement de sa prépondérance sur celle-ci, car le mariage de la *nkita* a pu être réalisé grâce aux valeurs versées pour la *nkóló*, tandis que les droits des fils de la *nkóló* sur les enfants de la *nkita* proviennent de ce que dans la hiérarchie nkundó ceux-ci se trouvent vis-à-vis de ceux-là dans la relation de « fils » à « père ».

Les causes secondaires mentionnées ci-dessus, jointes à la nécessité de concilier les intérêts des divers membres de la famille, ont ensuite amplifié le système.

Il peut arriver, exceptionnellement, que la mère devienne la *nkita* de sa fille. Tel le cas historique de Bẹkọmbẹ de Belondó (Bọnjọku) et de sa fille Mbélá. La dot de celle-ci est versée par son père Nkamba éy'ọntọlẹ, de Bofétola (Bọnjọku), comme supplément pour sa femme Bẹkọmbẹ. De ce chef, celle-ci devient *nkita* de sa fille. La double dot sert pour procurer à Ifolí y'ǒngúmá, frère de Bẹkọmbẹ et oncle de Mbélá, la femme Lintamba, qui donc appartient à la fois à mère et fille; mais les deux ne sauraient se faire de difficultés à ce sujet.

Une même personne peut avoir deux ou plusieurs *nkita*, si notamment sa dot a été si considérable qu'elle a pu servir à l'obtention de plusieurs épouses. Tel le cas de Mputú (Sofia) des Baséká Mbangó de Bonganda (Bonkoso). Son premier mari, Mpénda de Lofelí, verse 40 anneaux et un esclave. Avec cette somme, l'oncle de Mputú, Mbangó éy'akoso (installé dans son clan maternel Elángá l'Imomo), paie la dot pour Bonjóló, de Nkélengo (¹). Sur ces entrefaites, Mpénda avait été tué dans une bagarre avec son frère Iloko. Mputú se marie avec le neveu de Mpénda, Elóngola, puis celui-ci étant mort après deux ou trois ans de mariage, à Lokonga, de Lòngá (Nkóle), qui n'a pas eu plus longue vie, enfin à Bakutu (Boniface) de Bombénga w'ǒkenda (Besombó, Bombwanja), qui paie une dot considérable, dont une partie sert à la restitution en faveur de la famille du dernier mari, et dont une autre partie est employée par Mbangó pour l'acquisition de la femme Bongelí d'Ekúkola. Avec la dot payée par Lokonga, un cousin germain de Mputú, Mbàngó (Joseph), s'est procuré la femme Boléjá (originaire des Ionda). Enfin, Bakutu donna à Bonjékyá (Christophe) de Losélinga, cousin éloigné de Mputú, la dot nécessaire pour épouser Embongàmbembe, de Lòngá, qui, de ce chef, devient aussi la *nkita*, bien qu'au sens impropre, de Mputú. Celle-ci a donc quatre nkita qui, toutefois, ne sont plus toutes en vie.

Par contre, nous l'avons vu, deux femmes peuvent avoir une *nkita* commune, si, notamment, leurs dots réunies ont servi à l'acquisition d'une seule épouse. Dans ce cas, les deux *bankóló* et leurs descendants sont solidaires dans les devoirs et droits. Pratiquement, cette situation ne se produit que lorsque les deux *bankóló* sont sœurs utérines, rarement entre autres parentes. Des cas peuvent pourtant se présenter, comme celui de Bolófo w'ǐmeka et Bolúmbú w'ǐkofo, toutes deux filles de Bakutu b'ǐs'éy' olónjó, de Bokenda (Besombó), mais de mères différentes (respectivement Mbélá et Wǎngi), dont les dots ont servi solidairement au mariage de Bolófo wǎ Ekákásá Bonkúfo w'ǒbé (fils de Bakutu et Wǎngi) avec Bokungú, d'Engónjó (Bonkoso).

(¹) Dans une guerre contre Nkélengo, cette femme avait été capturée par les Elángá, qui voulaient l'immoler à l'*ikwei* lors d'une fête de fin de deuil. Mais Mbangó pria les notables de la laisser en vie, parce que, l'aimant beaucoup, il désirait l'épouser.

ARTICLE XI.

REMARQUES GÉNÉRALES SUR LE VERSEMENT DE LA DOT.

A toutes ces notions et règles sur la dot, il nous reste encore à ajouter quelques remarques générales.

1° *Durant la grossesse* de la femme, aucun versement dotal ne peut avoir lieu. C'est le principe qu'énoncent les Nkundó et auquel ils tiennent fermement. Seulement, il faut entendre grossesse par grossesse visible, nettement perceptible à tous, c'est-à-dire la période du *bokeka*, et non le début (*bǫfǫswa*) (1), pendant lequel le versement peut toujours se faire.

Si l'on demande la raison de cette interdiction, on reçoit comme réponse que sinon la femme aura de grandes difficultés à accoucher et qu'elle n'aura pratiquement pas de chances d'éviter la mort. La grossesse est considérée comme un état dangereux. D'une femme enceinte on dit : *akékí la jěfa* = elle est bloquée par le soleil, le soleil est en travers de son chemin, c'est-à-dire elle est entre vie et mort. C'est toute l'explication qu'on obtient. Y aurait-il quelque connexion avec la croyance à l'*elímá* ? (Cfr. chap. X, art. II, § 1.)

2° *Une double dot* ne peut pas être conservée pour la même femme du vivant de son mari, donc pour le même mariage. Après le divorce, le nouveau mari versant les valeurs dotales aux parents, ceux-ci sont obligés de restituer la dot du premier mari. De la sorte il ne reste entre leurs mains qu'une seule dot. Probablement cette stipulation a-t-elle pour raison d'être d'éviter le commerce de la dot, chose absolument illégale. En outre, comme la dot constitue le mariage, une double dot, dans le sens indiqué, rendrait la femme épouse de deux hommes à la fois, ce qui est tout à fait contraire à la conception indigène du mariage, nonobstant leur indulgence à l'égard d'un certain concubinage (¹).

---

(1) Cfr. chap. X, art. II, §§ 3 et 4.

Signalons ici un cas arrivé vers 1878-1880, qui ne va pas à l'encontre de cette loi, mais frise quand même la transgression, et qui est plutôt *non contra sed praeter legem*. Bakutu b'ls'éy'olónjó des Basék'Ëlongama (Bęsombó) a eu de sa première femme, Wëtai de Likolí, un fils Bolónjó et une fille Imotę. Avec la dot de celle-ci, mariée à Lofalanga de Mpámá (Nkǫlę), il se procure une seconde femme, Mbélá des Baséká Nkamba ou Bofétola (Bonkoso). Le fils Bolónjó en tombe amoureux et la ravit à son père, qui, étant devenu passablement vieux, avait jusque-là omis de lui procurer une épouse. Là-dessus, fureur du vieux Bakutu, qui va jusqu'à menacer de tuer son fils. Mais la famille intervient et donne tort au père. Celui-ci se soumet au jugement familial et finalement se calme. Il cède Mbélá et va même plus loin. Pour éviter à son fils de méchantes allusions et lui épargner la honte des dires d'autrui, comme s'il possédait une femme obtenue d'une façon anormale, il verse pour Mbélá une nouvelle dot de 40 anneaux plus 2 Batswá comme *bosǫ́ngo*. De ce fait, le clan Bofétola a touché deux dots pour la même femme, mais provenant du même homme, et pour une raison plausible, ce qui, loin de donner lieu à des abus, a procuré beaucoup d'avantages. Car les deux parties étaient contentes : les Baséká Nkamba s'enrichirent doublement; leur fille était honorée hors mesure et recevait deux *nkita*; de l'autre côté, les Basék'Ëlongama ont dû débourser, mais leur bon renom et leur gloire ne pouvaient que s'en accroître. Ensuite, le fils de Mbélá a obtenu ainsi une très forte position dans son clan maternel et une influence plus grande par la double progéniture des deux *nkita* de sa mère.

Une exception réelle à cette règle est admise dans

(¹) Dont il sera question plus loin, chap. VI, art. VIII, § 2.

l'union par achat (chap. III, art. VII) et dans le cas de refuge (chap. VIII, art. II, § 3, n° 2). Elle ne l'infirme pourtant nullement, car les deux unions sortent totalement des cadres ordinaires et des règles générales et peuvent être considérées comme n'étant pas de vrais mariages.

3° *Le droit à la dot.*

A. — Le droit à la dot est-il *définitif ?* En d'autres termes, la dot reste-t-elle définitivement acquise ?

Pour répondre à cette question nous devons anticiper sur la suite de cette étude. Nous nous bornerons donc à ne signaler que les conclusions des données qui y seront exposées *in extenso* (1). En cas de divorce, les valeurs doivent être restituées de part et d'autre. Au contraire, en cas de décès de l'épouse, elles restent définitivement acquises.

La non-restitution en cas de divorce empêcherait le remariage de la divorcée. Ce semble être une concession à la faiblesse humaine. C'est la seule explication logique que je conçoive — confirmée d'ailleurs par toutes les autres stipulations du droit nkundó relativement à la matière — de l'existence de ces deux règles diamétralement opposées : acquisition définitive et acquisition limitée uniquement à la durée de l'union.

B. — *Les titulaires du droit à la dot.*

Comme il appert de tout ce que nous avons dit, la dot est prise en possession par le père de la femme pour laquelle elle a été versée. A son défaut, c'est l'aîné de ses frères, ou son *bǫnankáná*, — s'il est établi chez lui et a hérité de son autorité, — qui touche la dot de sa nièce (cousine). Sinon, c'est l'aîné des fils. En un mot, ils se succèdent dans l'ordre de la hiérarchie familiale.

Au clan maternel reviennent les spirales en cuivre, la chèvre et certains *beéngo.*

---

(1) Cfr. chap. VIII, art. III, § 5, et chap. IX, art. VII.

Seulement, il existe des circonstances qui peuvent bouleverser cet ordre, de sorte que le clan paternel ne touche pas la moindre partie de la dot. Cela arrive quand la fille à marier a, pour une raison suffisamment grave, quitté son clan paternel et a été adoptée par la famille de sa mère. En voici un exemple historique :

On est à Bompóma (Injǫ́lǫ́), entre 1890 et 1900. Un des habitants, Ilónjó yà Nsǫmbǫla, a eu de sa femme, Eale de Bokéndela (Boángí), deux enfants : un garçon : Mpulûnẹ́nẹ, et une fille : Embǫ́mbi. Celle-ci est enlevée par un des soldats noirs qui étaient venus occuper la région, et emmenée par lui vers son village d'origine, quelque part près de Coq. Un autre homme de Bompóma, nommé Isêntulu, voit sa femme enlevée et emmenée par un autre soldat. Or Ilónjó devait un chien à cet Isêntulu. Celui-ci profite du désordre causé par le début de l'occupation pour exiger avec force menaces son dû. Ilónjó n'ayant pas de chien, et probablement pris de peur, livre au créancier son fils. Isêntulu n'a rien de plus pressé que de rejoindre le soldat et lui propose d'échanger sa femme contre ce garçon esclave. Ils tombent d'accord et le soldat emmène le garçon, qui, d'une façon que j'ignore, meurt entre les mains de son maître.

Encore du temps de l'État Indépendant, Embómbi parvient à regagner son pays. En passant par son village maternel, elle apprend la façon dont son père a agi envers son frère Mpulûnẹ́nẹ. Indignée, elle ne continue plus sa route, mais déclare qu'elle rompt avec son père et désire demeurer auprès de son oncle maternel, Isála. Après quelque temps, un certain Belekú vient la demander en mariage et paie la dot à Isála.

En 1922, Ilónjó s'amène à Bokéndela et dépose plainte au chef Efóle contre Isála, pour avoir touché la dot de sa fille. Efóle, assisté du messager Bongimá et des notables, tranche en faveur de l'accusé : le plaignant ayant gravement offensé sa fille par la livraison de son frère en esclave, ce qui a occasionné sa mort, doit d'abord se réconcilier avec elle. Si elle accepte les excuses, le père recevra la dot. Ils se mettent d'accord sur la nature du droit de réconciliation (*bǫǫ́ndǫ*) : Ilónjó payera une chèvre. Comme il ne l'a pas avec lui, il remet son couteau comme gage de paiement (*wę̌kǫ*). Iomí, bǫ̌nankáná de Isála (décédé depuis), s'engage à restituer la dot, et verse déjà anticipativement 12 anneaux et 2 couteaux. Ilónjó rentre chez lui. On l'attend vainement; on ne le revoit plus, ni lui, ni sa chèvre.

Troisième acte : Nous sommes en février 1933. Efóle, Bongimá, etc., ont été destitués, comme conséquence de la réorganisation des chefferies. Bokwála a été investi chef des Boángi. Le tribunal de chefferie a commencé à fonctionner, et notre Ilónjó en profite pour revenir à la charge : il dépose plainte contre Iomí et le frère d'Isála. Engongolo, qui n'était pas sur place en 1922, mais est maintenant rentré chez lui. Le 6 mars 1933, la palabre est tranchée. Les nouveaux tenants de l'autorité, naturellement, y trouvent une occasion favorable pour affermir leur position et font juste l'opposé de leurs prédécesseurs, en condamnant Iomí et Engongolo et en donnant gain de cause à Ilónjó.

Or, voilà un réel abus de pouvoir. Car, en droit nkundó, Ilónjó seul est en faute. Il a mal agi sur toute la ligne. Sa fille ne devait plus le reconnaître comme père, puisqu'il l'avait, le premier, virtuellement reniée. Et le clan maternel pouvait, voire devait, en toucher la dot (*cf.* aussi le cas expliqué au chap. IX, art. IV).

ARTICLE XII. — L'ATTITUDE A L'ÉGARD DE LA DOT.

§ 1. Quelle est l'attitude de la femme à l'égard de la dot ?

Nous seuls, Européens, pouvons poser pareille question. Devant l'intelligence du Nkundó elle est superflue; non, réellement stupide. Le régime de la dot est le régime matrimonial normal. Le Nkundó ne conçoit pas le mariage d'une autre façon. Sans versement de dot, pas de mariage : la femme est considérée non comme épouse, mais comme une pure esclave. C'est une conséquence nécessaire du système dotal. Aussi constatons-nous sans étonnement que la femme est très attachée à ce système et que dans les conditions normales, c'est-à-dire en dehors des influences européennes, elle ne veut pas d'une union sans dot, qui la mettrait dans une condition d'esclave. C'est une vérité à la Palisse. Tout, dans cet ordre d'idées, se tient comme les anneaux d'une chaîne.

§ 3. Notre attitude à l'égard de la dot.

Au début de la colonisation, les Européens, agents du Gouvernement comme missionnaires, considéraient avec répugnance le système matrimonial basé sur le versement d'une dot. A leurs yeux, ce n'était ni plus ni moins que la vente des femmes, donc une forme d'esclavage, contre laquelle il fallait réagir en abolissant la dot et en introduisant le mariage à l'européenne, plus conforme à la nature libre de l'homme. Nombre de Noirs occupés chez les Blancs, comme soldats, travailleurs, etc., furent ainsi mariés sans dot. Pourtant, aucune action directe ne fut entreprise contre le système. Plus tard on commença à s'apercevoir qu'il était nuisible d'abolir la coutume ancestrale avant d'avoir pu la remplacer par un régime meilleur (1). Puis on finit par se rendre compte de ce que le versement d'une dot n'était nullement un achat (2).

---

(1) Il ne suffit même pas de le remplacer par un régime meilleur; il faut que ceux qui en bénéficient le comprennent et soient convaincus qu'il est meilleur.

(2) Une des causes qui ont retardé une vue plus réelle sur la nature de la dot est sans doute le manque de connaissances linguistiques chez les Européens. Les indigènes ne savaient pas la langue bobangi d'abord, lingala ensuite, qu'on leur parlait, et ils employaient donc forcément (et emploient encore) des termes à sens vague et large. Ainsi ils usaient — et usent souvent encore — pour le mariage le mot sómba = acheter, quoique leur langue possède des mots bien nets.

Etant ainsi peu à peu avisés de la véritable nature de la dot, plusieurs Européens commencèrent à prôner le retour au régime ancien, d'aucuns d'une façon radicale et intransigeante, d'autres d'une manière plus raisonnable, en tenant compte des changements produits par la colonisation. On avait constaté que les indigènes ne sont pas encore mûrs pour l'abolition des lois ancestrales et que les unions sans dot ne tiennent qu'exceptionnellement, en partie parce qu'on avait omis de remplacer les sanctions anciennes par des mesures nouvelles adaptées aux circonstances. Finalement, tant le Gouvernement que les Missions demandèrent, avec plus ou moins de rigueur, l'arrangement de l'affaire dotale avant d'admettre les époux au mariage « civil » ou « religieux ».

L'abolition du système dotal est dans les vœux de beaucoup d'Européens parce qu'il leur paraît inférieur. Et, de fait, il constitue, dans les circonstances actuelles de temps et de lieux, un obstacle à l'évolution des indigènes vers un meilleur état moral et social (9). Mais cette abolition n'est ni réalisable, ni même opportune. Ce système pénètre et pour ainsi dire pétrit toute la vie familiale et sociale de nos populations. Son abrogation pure et simple bouleverserait complètement leur ordre établi. Il faut d'abord que la mentalité change, et ce but ne peut être atteint que graduellement, puisqu'il s'agit d'un changement moral. Or, dans l'état actuel de ces populations, l'évolution n'est pas suffisamment avancée pour que l'abolition de la dot soit bienfaisante. Si jamais, c'est ici que vaut l'axiome : *nihil leges sine moribus*.

Mais ce qui pourrait peut-être déjà se faire dans cette voie, c'est la limitation du montant de la dot. Un contrôle sévère — très difficile en pratique — devrait assurer l'application de cette mesure, à laquelle, au début, maint intéressé cherchera à se soustraire. Pour obtenir d'heureux effets, cette limitation devrait être accompagnée de la répression efficace de l'adultère et de la fréquence des divorces. Ce serait un premier pas vers l'idéal. D'autres pourraient suivre au fur et à mesure que les indigènes évoluent vers un degré supérieur de moralité.

---

(9) Il faut penser surtout aux suites du système de la *nkita*.

Ces considérations nous invitent à dire quelques mots du :

§ 2. Commerce de la dot.

Par ce terme on peut entendre deux choses différentes. Ou bien on veut dire que le montant général des dots a augmenté dans des proportions énormes depuis la pénétration européenne. Ou bien on parle de l'augmentation de la dot d'une seule femme, pour des mariages successifs et au profit de sa famille.

Dans le premier sens il est exact que le montant de la dot a considérablement augmenté. La cause en est l'accroissement des richesses produit par la colonisation. Il y a une plus grande facilité d'acquisition. Mais nous ne devons nullement exclure la cupidité de beaucoup de parents, qui en est également accrue. Celle-ci est la plus grande et peut atteindre des proportions scandaleuses dans les régions où, comme chez les riverains du Bas, la dot est payée en richesses européennes (argent, tissus, machines, ustensiles) et où elle atteint et dépasse aisément 2.000 francs. Songez à ce que cela représente, particulièrement aux époques de dépression économique (¹). Inévitablement, l'exemple de l'un entraîne l'autre, car — faut-il le répéter? — tout s'enchaîne.

Une autre cause peut agir, et agit parfois. C'est le désir

(¹) Voici, à titre de comparaison, quelques chiffres moyens de 1934 :

Salaire	fr.	20.— à 25.—
Copal, le kg.		0.50 à 0.70
Palmistes		0.10 à 0.20
Noix de palme		0.05 à 0.10

du mari de s'attacher la femme d'autant plus fermement qu'il a payé davantage. Ce sentiment est certainement louable, surtout en considération de la facilité avec laquelle la femme recourt au divorce. Sa mise en pratique, toutefois, est pleine de dangers. Si elle demeure limitée à un cas isolé, c'est-à-dire à un seul monogame qui consacre toute sa fortune à son épouse unique, le danger est minime. Tel le cas d'un de nos catéchistes qui a versé des sommes énormes, sans que son exemple ait eu la moindre répercussion sur la région. Mais elle est très grave si un homme la met en pratique pour la constitution d'un harem, spécialement lorsque, à cet effet, il débauche les épouses d'autrui. Ainsi, un homme auquel l'Administration a dévolu une grande influence politique a-t-il fait monter dans une proportion fantastique le prix général des dots chez les Ekonda du Nord (¹).

Contre une augmentation pareille des dots, il serait utile de réagir. Car pour beaucoup de jeunes gens elle crée le danger de les condamner au célibat, alors que, autrement, ils pourraient, avec le fruit de leur travail personnel, se constituer un foyer.

(¹) Une cause qui a agi sur l'augmentation des dots chez les Wangata et autres tribus voisines de Coquilhatville est décrite par le R. P. Kervyn, dans *Congo*, 1922, I, p. 544. Comme l'étude a été rédigée en néerlandais, il me paraît utile de traduire ici le texte en entier :

« Lorsque les premiers Européens furent arrivés à Léopoldville et à Brazzaville, les tissus et autres articles européens ne tardèrent pas à faire leur apparition à Coquilhatville Les chefs Yoma de Boyeka, Ibuka de Boyere (Boyela), Yamba de Eala, Nkake de Bokele, *etc.*, remontaient les rivières Tshuapa et Ikelemba et, au moyen de ces marchandises, achetaient des esclaves, des femmes et de l'ivoire.

« Rentrés chez eux, ils acquéraient des épouses de leur région et les payaient avec les esclaves et les femmes qu'ils avaient achetés à bon marché au moyen des produits européens. Pour une femme de leur région ils payaient 3 à 4 femmes esclaves. L'arrivée des Blancs et de Noirs étrangers leur apprit le chiffre *nkɛsi* (10,000), mot qui dans leur idée représentait 1.000 et que, autrefois, ils nommaient 10 nkoto ou 10 x 100.

« Les Européens ne tardèrent pas à devoir intervenir dans leurs palabres de femmes. La chose est inévitable au Pays Noir. Lorsque les

Dans le second sens, le terme de commerce des dots s'applique plus exactement. Après le divorce, toutes les valeurs doivent être restituées au mari. Par conséquent, le nouvel époux doit payer au moins autant que le premier, et, en règle générale, il doit même ajouter un supplément pour la famille, qui, d'ailleurs, a dû se mettre en frais pour cette palabre. Et ainsi de suite. Plus donc une femme a eu de maris successifs, plus la dot monte. Dans ce sens, le commerce de la dot ne me semble nullement condamnable. L'augmentation est raisonnable. Car, non seulement elle constitue pour la famille de la femme une certaine compensation pour ses tracas, mais, en outre, elle peut exercer une bonne influence sur l'état social de la population. Pour cela il faut que le divorce ne devienne pas un moyen de satisfaire la cupidité (ce que, d'une manière générale, il n'est pas encore à présent) et que l'augmentation ne soit pas exagérée.

Dans ces cas, l'augmentation peut donc avoir un effet salutaire sur la moralité et la stabilité des unions, en effrayant les hommes de prendre pour épouse une divorcée et, par contre-coup, en incitant les femmes à plus de prudence et à une moindre légèreté. Ici, tout est question de mesure, de prudence et de surveillance suivie de la part des autorités responsables.

Noirs présentaient aux Blancs leurs palabres, ils n'osaient ou ne voulaient pas dire : « J'ai payé cette femme avec 3 autres femmes »; ils disaient : « j'ai payé cette femme avec 3 *nkęsi* de mitako », c'est-à-dire 3×1.000 mitako. Entre-temps, les mots *nkoto* et *nkęsi* obtenaient leur valeur de 1.000 et 10.000. Mais on continuait à dire qu'une femme avait *été* payée avec des *nkęsi*, et cela par l'erreur des Blancs ou par la cupidité des polygames, ou par les deux ensemble. Plus tard, plusieurs femmes furent de fait payées au moyen de *nkęsi*, lorsque, notamment, le mitako était devenu la monnaie officielle du Congo. Ce n'était d'ailleurs pas étonnant, car les polygames tenaient au monopole des femmes et avaient tout intérêt à augmenter le prix.

« Autrefois, le prix pour les femmes n'était pas plus élevé à Wangata qu'ailleurs. Beaucoup de femmes n'ont été payées que de 5 *bakonga*, comme, entre autres à Bokala, près de Bamanya, village dépendant du chef Yoma de Boyeka. »

§ 4. Raison d'être de la dot.

Cette question ne doit pas être posée aux indigènes : ils ne savent pas y répondre. Les faits, non plus, ne donnent aucune certitude. Tout ce qu'on peut tenter est de construire une hypothèse qui concorde avec la réalité.

Comme théories explicatives nous trouvons : celle de la compensation donnée à la famille de la femme pour le membre qu'elle perd (par exemple Seitz, dans *Africa*, III, p. 85; cfr. aussi Torday, *Africa*, II, p. 275, Exchange); celle d'un paiement de fécondité; enfin, celle de la garantie de la stabilité du mariage et de la bonne entente dans le ménage (cf., par exemple Torday, *loc. cit.*, pp. 274 et suiv.).

Il appert de l'exposé du paiement de la dot que les faits constatés chez les Nkundó sont plutôt favorables à cette dernière thèse, quoiqu'ils n'excluent pas la première et que, peut-être, ils unissent les deux en une seule explication.

La dot comprend une partie un peu spéciale : le *bọsọ́ngọ*. Or, quelle est la raison d'être de ce paiement particulier? Quoique nous devions encore signaler plus loin certains faits du remboursement de la dot (chap. VIII), qui peuvent en donner une compréhension plus nette, nous pouvons déjà indiquer quelques essais d'explication possible. Il a été souvent suggéré par des coloniaux divers que l'esclave serait requis pour remplacer la femme : la perte que subit la famille dans son activité (enfants, travail) (1) devrait être compensée par la livraison d'un être humain qui pourra travailler pour elle et lui donner des enfants (les enfants d'un esclave restant toujours clients du maître de leur père). Cette explication est manifestement l'application particulière au *bọsọ́ngọ* de la théorie de la compensation. Et pour cette partie spéciale de la dot, les règles du droit nkundó sont favorables à l'hypothèse en question. En effet, l'homme qui n'a pas effectué ce paiement ultime perd ses droits sur une des filles, dont la dot enrichira le clan maternel, en lui procurant les moyens d'obtenir une nouvelle épouse. Toutefois, les explications des indigènes font plutôt comprendre cette règle comme une espèce de sanction, ce que, en réalité, elle n'est pourtant pas, ainsi que nous l'avons vu.

---

(1) Cfr. chap. VI, art. II.

§ 5. Élément essentiel de la dot.

Comme nous l'avons vu, la dot consiste en divers versements : *likulá* et *ndanga*, tous deux paiements d'engagement: *walo*, première partie de la dot proprement dite, et *bọsọ́ngọ*, partie qui parfait la dot. Les *belonga*, etc., peuvent être laissés hors de considération.

Or, de ces paiements, lequel est l'élément essentiel de la dot? Incontestablement, nous pouvons exclure *likulá* et *ndanga*. Tant la nature, le but et le nom de ces versements que le titre qu'ils font donner à la femme prouvent leur caractère de simples paiements de fiançailles. Des deux autres versements, nous pouvons conclure que c'est le *walo* qui est l'essentiel. Car le *bọsọ́ngọ* n'ajoute aucun caractère juridique nouveau propre à l'union, et son intérêt ne se révèle que dans des questions accessoires, qu'il est inutile de répéter ici.

§ 6. Le rôle de la famille.

Comme nous l'avons vu, c'est toujours le père, ou son successeur, qui arrange tout, qui s'occupe de tout, qui paraît au premier plan. Une affaire de mariage ne se conclut point en l'absence du chef de famille, tant du côté du mari que de celui de la femme.

Pendant la composition de ce travail, un jeune homme, Ikotama de Bongíli (Líókó, Ekonda), en possession des valeurs nécessaires au paiement de la dot pour sa future, Etúli, fille de Mpokú, de Lofelí (Bongíli), attend depuis de longs mois l'arrivée de son oncle, Ekamba, chef de famille, retenu par ses fonctions de catéchiste de la Mission protestante à Longa.

Quoique la mère reçoive une certaine part de la dot, elle n'a pourtant aucun droit d'intervenir dans la constitution et l'arrangement du mariage de son enfant. Son mari porte tout à sa connaissance, écoute même plus ou moins sérieusement l'exposé de ses vues, opinions et désirs, non parce qu'elle y a le moindre droit en justice, mais uniquement par esprit d'amour conjugal et de bonne entente.

⁂

Ce serait le lieu ici de faire la synthèse de ce que nous avons vu jusqu'à ce moment et d'essayer d'en déduire la conception juridique de la nature du mariage nkundó. Mais comme il nous reste à étudier diverses questions fort importantes, nous sommes obligé de remettre cette synthèse à la fin du chapitre III.

CHAPITRE III.

DES DIFFÉRENTES FORMES DE MARIAGES ET UNIONS PSEUDO-MATRIMONIALES.

Le droit et la pratique nkundó connaissent diverses formes sous lesquelles l'union conjugale peut se présenter, mais qui n'atteignent pas toutes le même degré de perfection, et dont certaines ne sont connues que par l'une ou l'autre partie des tribus envisagées.

En lonkundo, mariage se traduit par *liála*. Ce mot s'emploie tant au sens large et universel qu'au sens restreint, tout comme le verbe dont il dérive : *bál*, qui est usité pour désigner l'union sexuelle comme telle, même illégitime. Ainsi on dit : *íy'áfé bale ô liála*=les rapports entre ces deux (adultères ou célibataires) ne sont pas des actes isolés, mais des relations suivies, prenant la forme d'un concubinage et ainsi avant une ressemblance extérieure avec le mariage.

Mbáli est celui qui épouse, donc mari. Mais ce terme est général, sans relation avec la conjointe, car dans ce sens mari se dit *bǒme*. *Njéngi*, du radical *-éng*, est celui qui a payé la dot. Ce peut être une personne distincte du *mbáli*, comme le démontrera l'examen du mariage par héritage (art. II).

Après un court retour sur le mariage type dont nous venons de décrire, au chapitre précédent, l'élaboration, nous examinerons d'une façon détaillée les autres formes d'unions matrimoniales et pseudo-matrimoniales en vogue chez les Nkundó. Ce sont, dans des articles successifs :

I. Le mariage par Nkumbó;
II. Le mariage par héritage, dont
III. Le mariage d'une *Bosóló* constitue une particularité;
IV. Le remplacement;
V. L'offre d'une épouse, ou *Boóngá*;
VI. L'échange, et enfin
VII. L'achat.

Une dernière forme est le mariage d'une esclave, dont nous réservons l'étude au chapitre VII (art. V).

ARTICLE I. — MARIAGE PAR NKUMBÓ.

Le mariage dont nous avons déjà décrit l'élaboration est le mariage type, appelé *liála jă nkumbó*. *Nkumbó* est l'acte du verbe *-kumbol*=prendre en mariage de la façon typique, et dont l'intransitif est *-kumbwa*=être prise en mariage. La forme transitive n'est appliquée qu'au mari: la forme intransitive ne vaut que pour l'épouse. Donc, de la part d'une femme, l'acte d'être prise en mariage est nécessairement exprimé par la forme intransitive-passive, et l'acte de l'homme par la forme transitive.

Le mariage par *nkumbó* est le mariage avec une femme libre, par versement direct de la dot aux parents de la femme avec entremise d'un *ŋdonga*.

Cette union existe, soit qu'on épouse une jeune fille qui n'a pas encore été mariée auparavant, soit qu'elle ait déjà eu un fiancé ou un mari. Dans ce dernier cas, l'union ne devient mariage par *nkumbó* qu'après le divorce (¹). Il diffère du premier par une grande circonspection dans la façon de procéder, — aussi longtemps que la dot n'a

---

(¹) Cfr. chap. VIII, art. II et III.

été restituée, — afin d'éviter la colère du mari abandonné et de ses conséquences (bagarres et guerres), et, de la part des parents, par le remboursement de la dot. La femme peut être rentrée dans sa famille, ou bien s'être rendue. directement ou indirectement, chez le nouvel amant. Ce dernier cas était rare, parce que gros de suites fâcheuses. Il n'était possible que quand le nouveau mari était un homme riche, qui paierait la dot sans tarder, ou redouté pour son courage, son ardeur combative, ses influences. la grande supériorité numérique de son clan, des clients et Batswá. Car aussi longtemps que la dot ne lui a pas été restituée, les droits de l'ancien mari restent.

Les Nkundó considèrent cette espèce d'union matrimoniale comme étant le mariage parfait. Ceci deviendra plus clair par l'examen des autres formes de mariage que nous allons expliquer.

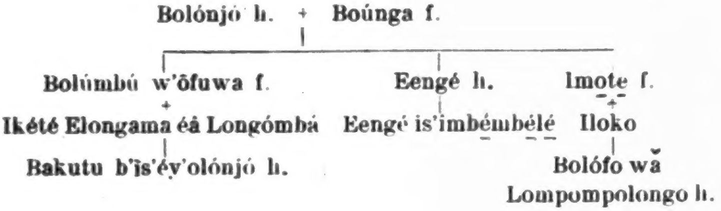
ARTICLE II. — MARIAGE PAR HÉRITAGE.

Cette forme s'appelle *liála jă lisangó*, ou *lisangó* tout court. *Lisangó* signifie héritage, du verbe *sangol*= hériter, et a le sens tout large, s'appliquant à n'importe quel objet.

La mort du mari ne rend pas, *ipso facto*, la liberté à la veuve. Elle demeure liée à la famille de son époux défunt.

Après la fête de fin de deuil, les veuves, qui jusque-là avaient dû s'abstenir de toute relation sexuelle. rentrent dans leurs familles respectives. Pendant la dernière période du deuil, elles avaient déjà eu l'occasion d'être courtisées, ou avaient repris leurs relations avec leurs amants antérieurs, parents ou non du mari défunt.

C'est à sa propre famille que la veuve doit être demandée en remariage. A l'exception de la *bosóló*, dont il sera question à l'article suivant. le partage des femmes entre les héritiers ne peut donc être considéré comme un partage de personnes comme telles, mais uniquement au titre des valeurs pécuniaires qu'elles représentent. En principe, elles reviennent au frère du défunt, mais d'autres parents, surtout neveux, peuvent avoir des droits totaux ou partiels sur l'une ou l'autre d'entre elles (¹). Ces droits sont basés sur l'origine des dots avec lesquelles les veuves ont été acquises. Nous y avons déjà touché au chapitre précédent, quant à certaines personnes. Encore d'autres cas peuvent se présenter. Au lieu d'entrer dans un long exposé, expliquons ceci plutôt par deux cas historiques :



Imọtẹ, de Ẹlẹkẹ (Bongíli), un des clans de Lokongo, est mariée à Iloko de Imọmọ (Bongíli). Avec les valeurs reçues de sa famille maternelle, leur fils Bolófo épouse trois femmes : Wăngi, Bosoí, favorite, et une esclave originaire de Bolaká (Wăngatá). A sa mort, les veuves appartiennent au clan Ẹlẹkẹ, source de sa richesse. Deux prétendants se lèvent : Eengé (cousin germain du défunt, mais, en terminologie nkundó, son fils) et Bakutu, de Bokenda (Bẹsọmbọ́), autre cousin germain, mais effectif devant la mentalité nkundó. Ils doivent se partager les veuves. Mais tous deux ont jeté leur dévolu sur la favorite et se la disputent. Finalement, elle est assignée à Bakutu, qui est le « père » de son rival et le « frère aîné » du défunt. L'esclave échoit également à Bakutu (²), tandis qu'Eengé doit se contenter de la première épouse. Mais lui et son clan conservent un droit sur ces femmes et leur

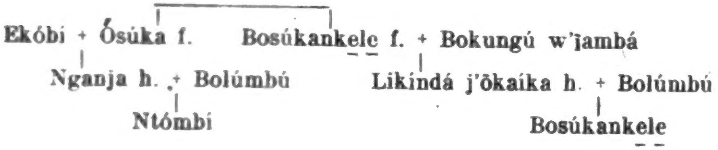
---

(¹) Cfr. chap. II, art. IV, § 3, et art. X.

(²) Qui la cède à Ikáudó y'ăngamba de Ẹlẹkẹ.

progéniture. Cet exemple est assez ancien : deux petits-fils de Bakutu et d'Ikándó que je connais personnellement très bien ont maintenant entre 50 et 60 ans.

Voici un exemple plus récent :


Ekóbi + Ósúka f.
Bosúkankele f. + Bokungú w'jambá
Nganja h. + Bolúmbú
Likíndá j'õkaíka h. + Bolúmbú
Ntómbi
Bosúkankele

Deux sœurs Ósúka et Bosúkankẹlẹ, de Ikẹngọ, Ntómbá (Wăngatá), sont mariées respectivement à Ekóbí de Likáala (Bẹsọmbọ́, Bombwanja) et à Bokungú de Bombénga wă Ikolé (Bẹsọmbọ́). Nganja épouse Bolúmbú de lámbo (Bonkoso). Devenue veuve, celle-ci est héritée — pour que le patrimoine ne se disperse pas — par le cousin germain maternel du défunt, Likíndá, auquel elle donne une fille Bosúkankẹlẹ, dont le père emploie la dot pour se procurer la femme Bombúla (Teresa), fille d'Ilito de Boléngé (Bongíli). A la mort de Likíndá les droits reviennent à Ntómbí (Joseph), dans la personne de la veuve Bombúla, *nkita* de sa sœur utérine.

Si l'héritier légitime, ou un autre proche du défunt, désire épouser une veuve, il se rend, après avoir pris le conseil du chef de famille, chez les parents de la femme et leur donne des *bekooli* (1) = 1 à 3 anneaux de cuivre, qui seront ajoutés au montant de la dot. Ce cadeau est une preuve de son respect pour la famille de la femme (2). Si après un certain temps la femme ne veut plus rester avec lui, mais aime un autre proche parent, celui-ci porte aussi ses *bekooli*: même si la femme n'est pas d'abord rentrée chez elle, mais a passé de l'un à l'autre. Les *bekooli* du premier sont restitués.

---

(1) Substantif pluriel dérivé du verbe *koola* = chercher, prendre pour quelqu'un; donc des objets pour aller prendre quelqu'un.

(2) A côté de cette interprétation indigène nous pouvons en donner une autre, plus profonde et de nature juridique, ce qui sera fait plus loin (art. IX).

Si le nouveau mari n'est apparenté au défunt qu'à un degré éloigné (1), il doit, outre les *bekooli* aux parents de la femme, donner à l'héritier un *bompángá* dénommé *nsâsangó* ou *bosangójwá* (chèvre, chienne, ou cinq à dix anneaux de cuivre, d'après les circonstances), qui ne fait pas partie de la dot, — celle-ci étant un payement à la famille de la femme, — mais est un cadeau destiné à ménager les susceptibilités de l'héritier et à gagner ou affermir sa sympathie bienveillante. Il équivaut à demander la permission de cohabiter avec cette femme et de bénéficier de son activité.

Nous devons donc distinguer deux sortes de mariage par héritage :

1° Le nouveau mari héritier appartient à la famille immédiate du défunt; il est *eóto éâ ntsína* : fils, frère, oncle, neveu, cousin;

2° Le nouveau mari héritier est d'une parenté éloignée: il est *eóto éâ nsǫ́ngẹ́*.

Dans le premier cas le mariage est considéré comme assez stable, difficile à rompre, mais pourtant plus facilement dissoluble qu'un mariage par *nkumbó*. La difficulté ou la facilité de la dissolution sont en rapport avec le degré de parenté. La raison que donnent les Nkundó pour la plus grande facilité de rupture est que le mari héritier n'a pas versé la dot lui-même : il n'a fait que la recevoir d'autrui. Aussi, s'il ne veut plus de la femme, il motive le renvoi en disant : « Ce n'est pas moi en personne qui ai payé la dot pour toi ». De son côté, la femme invoquera, *mutatis mutandis*, la même raison. Pour le reste, l'union est comme un mariage par *nkumbó*. C'est pourquoi, lorsque la femme abandonne son mari, on emploie le terme *kófa*, tout comme pour un mariage par *nkumbó*.

---

(1) On le nomme *eóto éâ nsǫ́ngẹ́* = littéralement : parent du sommet; contre *eóto éâ ntsína* = parent de la base, donc rapproché.

La deuxième sorte de mariage par héritage est nettement différente. Le nouveau mari n'est pas le mari juridique: il n'est mari qu'au sens impropre, matériel. Ce sont les héritiers légitimes, donc les proches parents du défunt, et plus spécialement celui auquel la femme échoit de droit dans le partage de l'héritage, qui en restent les maîtres, et cela malgré les *nsǎsangó* payés par le mari usager. Cela appert de toutes les conséquences qui découlent de cette situation :

1° Les enfants qui naissent de cette union n'appartiennent pas au père naturel, mais aux propriétaires de la femme, aux *bankóló*. Ceux-ci, éventuellement, acquiesceront aussi à leur mariage et en toucheront la dot. C'est encore eux seuls qui ont le droit d'imposer un nom aux enfants.

2° Le faisant fonctions de mari n'a droit à l'activité de la femme que partiellement. Ainsi, si elle découvre un trésor enfoui dans son champ, qu'elle prenne un esclave en fuite ou trouve un objet quelconque de valeur délaissé, perdu, sans propriétaire connu, par exemple des anneaux, des objets forgés, des défenses d'éléphants, etc., ce n'est pas au mari qu'ils appartiennent, comme dans le mariage par *nkumbó*, mais aux maîtres. Ceux-ci ont encore droit à une partie des fruits de son industrie : pêche, chenilles, nourriture préparée même.

3° Si à une occasion quelconque le nouveau mari désire faire un cadeau ou versement à la famille de la femme, il doit demander l'intervention de l'époux propriétaire. Il le prie donc de l'accompagner : « *óndaké likiló* = fais-moi connaître mes beaux-parents; introduis-moi chez eux ». Ils s'y rendent avec le *ndonga*.

Il peut même se faire que le *bǫsǫ́ngǫ* n'ait pas encore été versé et que l'époux non-propriétaire possède l'esclave ou les valeurs équivalentes. Avec la permission du propriétaire et accompagné du *ndonga* il pourra exécuter ce paiement. Pourtant il n'en reçoit aucun droit supplémentaire sur la femme.

Si celle-ci, un jour, retourne dans la famille immédiate du défunt, chez ceux qui sont ses « maîtres », ces derniers doivent restituer ces valeurs supplémentaires et toutes celles qui ont été versées par le mari « usager ». Si elle est prise en mariage par *nkumbó* par un étranger quelconque, la dot entière est restituée aux héritiers du défunt, qui doivent rembourser à l'homme qui a fait fonction de mari toutes les valeurs dotales qu'il a versées.

Cette pratique de « *ndălaka likiló* » n'est pas sans inconvénients. Il est, en effet, à redouter que l'héritier nie ces paiements et en refuse le remboursement. Cela est d'autant plus facile que le *ndonga* qui est intervenu est le même que celui qui a fonctionné dans l'élaboration du contrat matrimonial. Aussi remarque-t-on une tendance à l'omettre.

Notons que l'application de cette expression de *ndălaka likiló* n'est pas restreinte à ce seul cas. Il s'emploie aussi au sens obvie; ainsi lorsqu'il s'agit simplement de faire la connaissance de la famille de la femme, sans qu'il soit question de paiement, quoique, évidemment, pareille visite ne se conçoive point sans cadeaux; ou encore pour un homme qui désire s'unir à la parente de l'épouse d'un sien parent ou d'un ami quelconque.

4° Les présents que la famille de la femme fait au mari usager, par exemple à l'occasion d'une visite, d'un service rendu, etc., ne lui appartiennent pas, mais reviennent de droit aux héritiers. Si ceux-ci sont bien disposés à son égard, ils lui laissent l'usufruit d'une partie de ces biens, mais il n'y a aucun droit strict.

5° A la rupture de cette union par la femme on n'emploie pas le verbe *-kófa*, mais *-kumbwa* = être prise en mariage. Rejoint-elle un des proches parents du défunt, donc un de ses *bankóló*, on dit d'elle : « *aôlul'ĕka bôm' ôkáé* : elle est retournée chez son mari ». De son côté, l'homme qui a reçu la femme en usage peut à n'importe quel moment la répudier. Il lui dit : « *kęndá éka baóm' ôkę̌, em̀ ntsikwěngáki* = va chez tes maris, je n'ai point payé la dot pour toi ». Quant aux valeurs données par lui en *nsásangó*, elles lui sont remboursées.

6° Enfin, si la femme meurt chez cet homme, il doit payer aux héritiers légitimes une indemnité (*-foma mbálaka*) qui est généralement un esclave ou sa valeur.

Cette deuxième sorte de mariage par héritage n'a donc rien qui caractérise le mariage légitime nkundó. Le mari n'a que l'usage de la femme. Ce n'est que l'héritier du défunt qui en toute vérité et légalité peut l'appeler épouse. D'ordinaire une femme engagée dans une telle union est plutôt appelée sa chose (*yômba*). Lui-même s'intitule son propriétaire, son maître, et l'on réserve le terme de mari à celui qui cohabite avec elle.

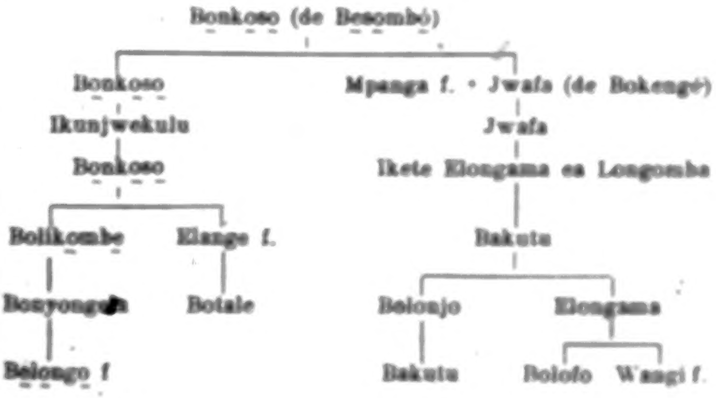
C'est à cause de toutes ces divergences manifestes que les Nkundó considèrent cette seconde espèce plutôt comme une union non matrimoniale. Avec le mariage proprement dit elle ne montre qu'une ressemblance extérieure : au fond la différence est essentielle, puisqu'elle n'en possède aucune propriété spécifique; ce n'est donc pas un mariage, mais un concubinage régulier.

Aussi un homme qui cohabite de cette façon avec une femme pour laquelle d'autres ont payé la dot est souvent l'objet d'allusions humiliantes. Ainsi il est traité de *nkolasangó* = preneur d'héritages (dans le sens de femmes héritées). Dans une dispute avec une femme pareille, sa congénère « achetée » régulièrement se permet parfois de battre des mains (*-foma losáka*) pour signifier sa supériorité. C'est la raison pour laquelle cette dernière est parfois appelée *wăli óă fomalosáka*, par opposition à l'autre.

Les circonstances actuelles font encore mieux ressortir tout cela. Presque partout les indigènes même païens connaissent à présent l'intransigeance de l'Église catholique dans le domaine de l'indissolubilité du mariage religieux. Pour cette raison les « maîtres » ne permettent pas à une femme qui en droit leur appartient, mais qui de fait cohabite de la façon décrite avec un autre homme, de se marier religieusement avec celui-ci, à moins qu'il ne paie la dot.

Nous pouvons donc considérer cette dernière sorte d'union comme un concubinage qui ne satisfait pas aux conditions posées par la morale pour une union matrimoniale véritable. Quant à la première sorte, union avec un parent immédiat du défunt, la question est plus compliquée; mais j'opine pour sa valeur au point de vue moral. J'espère pourtant que d'autres voudront, pour plus de certitude, réexaminer le cas à la lumière des éléments de solution donnés.

Pour illustrer ce qui précède, citons un exemple historique des personnes dont voici la généalogie :


Bonkoso (de Besombó)
Bonkoso
Mpanga f. • Jwafa (de Bokengé)
Ikunjwekulu
Jwafa
Bonkoso
Ikete Elongama ea Longombe
Bolikombe
Elange f.
Bakuta
Bonyong[illegible]a
Botale
Bolonjo
Elongama
Belongo f
Bakuta
Bolofo
Wangi f.

Elongama (jr) épouse Ikǫ́kǫ́ de Bongili, fille de Bolę́kę́lá wá Nkunja et Tómpénda. Après sa mort, la veuve est prise en héritage par Bonyongela, auquel elle donne une fille Bẹlọ́ngọ́. Ce sont Bakutu (jr) et son cousin germain Bolófo qui disposent de la dot et sont responsables de ses palabres matrimoniales, à l'exclusion de son père Bonyongela (décédé depuis) et du frère de celui-ci, Bọnkọsọ. Par complaisance on a cédé à Bonyongela 18 anneaux. Les 30 autres ont été ajoutés par Bolófo à la dot de sa sœur Wăngi pour se procurer la femme Ióngó (de Likolí, actuellement décédée). Après *x* ans, Ikọ́kọ́ abandonne Bonyongela pour Botálé, fils-de-la-sœur, qui, étant proche parent, ne donne pas de *nsăsangó*. Ce qui avait été payé à ce titre par Bonyongela lui est restitué par Bakutu, puisque l'union est rompue. Cinq ans après, Ikọ́kọ́ quitte Botálé, dont elle n'est pas satisfaite, parce qu'il est paresseux et ne lui procure pas assez de gibier, de vêtements, etc. Elle se rend chez Ilumbé de Ngọmbẹ Mbálanga (Bongíli), qui, étant parent éloigné du côté maternel, donne les *nsăsangó* réglementaires.

Un autre cas se présenta un de ces jours (mai 1933). Un de nos chrétiens, Babolá Michel, de Ianda (Bonkoso), veut prendre femme. Il a jeté son dévolu sur Bolúmbú, fille de Ntando éy'ilengu de Bofalambóka. Celle-ci, après le décès de son mari, Esalé éă Lonkongá (en 1926), avait été demandée par Bombóngo, parent éloigné d'Esalé, comme de coutume, par l'entremise de son frère aîné Engambí, et en versant un *bompángá* de 4 *bakonga* plus 20 francs. Entre-temps, Babolá a atteint l'âge adulte : il quitte notre école et rentre dans son village natal. Comme il est le neveu direct d'Esalé éă Lonkongá, il a un droit strict sur cette femme, qui quitte Bombóngo. Seulement, comme celui-ci est protestant, une question morale se pose au prêtre : il s'agit de savoir s'il existe un véritable mariage entre eux. Car, dans l'affirmative, il ne saurait être question de mariage entre Babolá et Bolúmbú, l'Église ne rompant pas un mariage valide entre chrétiens. Conformément à ce qui a été dit ci-dessus, une union comme celle du cas présent n'a pas, aux yeux des Nkundó, la nature du mariage type. Je voulais pourtant avoir tous mes apaisements et tâcher d'obtenir la plus grande certitude possible. A cet effet, je me rendis à Bǫnjǫku au moment de la perception de l'impôt. J'y trouvai beaucoup d'hommes réunis. Je soulevai la question du mariage par héritage. L'entretien se termina par l'opinion unanime que dans le cas proposé rien ne s'opposait à la nouvelle union. Tous les cas pareils, ajouta-t-on, sont plutôt une espèce de concubinage admis par la loi ancestrale, mais ne présentant aucune propriété d'un véritable mariage.

Afin d'éviter les inconvénients nombreux inhérents à cette seconde sorte de mariage par héritage, le mari, s'il a quelque richesse, fera tout son possible pour réunir les valeurs de la dot qu'il versera à son beau-père et que celui-ci emploiera au remboursement de l'héritier. Du fait de ce versement, qui se fait par l'intermédiaire d'un nouveau *ndonga* désigné par lui-même, la femme lui appartient pleinement. Et le mariage par héritage se change en mariage par *nkumbó*. Les *besangójwá* que l'époux avait donnés à l'héritier doivent lui être restitués, le lien qui l'unissait à cette femme étant rompu par ces formalités.

Il arrive que l'héritier voie ce nouveau versement de très mauvais œil et qu'il s'en trouve offensé. Autrefois cela pouvait donner lieu à une guerre, illégale il est vrai; après quoi, comme toujours, l'affaire s'arrangeait quand même.

D'autre part, il arrive aussi, et même assez communément, que la femme, tout en aimant son « mari » (au sens impropre), ne veut nullement du changement. Elle reste attachée de cœur à la parenté de son mari défunt, par amour pour celui-ci, ou par affection pour la famille qui l'a toujours bien traitée. Il n'est pas rare que le « concubin », lui proposant de l'épouser régulièrement, se heurte à une opposition irréductible. La femme peut même en être offusquée au point de l'abandonner pour un proche parent du défunt.

Dans ce domaine, un autre cas encore peut se présenter, bien qu'il soit plutôt rare : c'est celui, par exemple, de Lowǎka, fille de Bompúkú de Bọntọlẹ. Après la mort de son époux, Botúna des Basékà Ilúka (Lofelí), elle est prise en mariage par un parent à lui, Nsẹngẹ, qui donne les *besangójwá* réglementaires à Imọmọ de Bofalambóka, *bǒnankáná* de Botúna. Après un certain temps, Imọmọ, ayant eu une petite palabre avec Nsẹngẹ, n'entend plus maintenir la situation; il exige un mariage régulier pour rentrer dans ses droits dotaux sur Lowǎka. D'accord avec celle-ci, Nsẹngẹ verse soixante *bakonga* aux parents de la femme, qui remboursent à Imọmọ. Ce dernier rend les *besangójwá* reçus et Lowǎka devient ainsi la véritable épouse de Nsẹngẹ.

On le voit, on trouve ici toute la gamme des variantes individuelles selon les tempéraments et les sentiments des personnes en question. En conclusion, ce qui est le plus répandu, c'est l'attachement à la famille du défunt, ou le remariage en règle.

Dans ce dernier cas la veuve se rend chez un homme non apparenté, soit immédiatement après le deuil, soit après un certain temps de vie conjugale avec l'héritier. Celui-ci a droit au remboursement de la dot. Le nouveau mari doit faire tous les versements usuels par l'intermédiaire de son *ndonga* à lui, tout comme pour un mariage à *nkumbó* initial. Et de la sorte on ne donne plus à cette union le nom de mariage par héritage, avec lequel elle n'a rien de commun.

Dans tout mariage par héritage, que le nouveau mari soit héritier ou simplement parent du défunt, c'est-à-dire lorsque aucun versement de dot n'est intervenu, le mari doit donner à la femme un cadeau nommé *isengó*, donc cadeau d'héritage. La femme remet ce présent à sa famille ou le conserve pour ses besoins personnels. En tout cas, il n'est pas considéré comme faisant partie des valeurs dotales.

Enfin, pour tout remariage d'une veuve, que ce soit par héritage ou par nouveau *nkumbó*, le mari doit, avant d'avoir avec elle des relations conjugales, lui offrir un présent d'un ou deux anneaux ou couteaux équivalents. Ce cadeau se donne, soit le même jour que l'*isangó*, soit un autre, selon les cas. Il s'appelle *boingé* = couchette, ou, plus communément, *ikondeyantangé* (de *-kondeya* = faire monter sur, et *niangé* = lit). C'est un cadeau de consolation après le veuvage. Contrairement à l'*isangó*, il fait partie de la dot. C'est probablement à ce cadeau de l'*ikondeyaniangé* qu'Engels fait allusion lorsque, dans son étude citée sur les Wangata, il parle de « *racheter le deuil* ».

De l'examen du mariage par héritage il ressort que la veuve est libre de se remarier à l'homme de ses préférences, que ce soit l'héritier ou un autre parent du défunt, ou un étranger quelconque. N'est exceptée que la femme qui *a été léguée par le défunt* (1). Si plus tard l'héritier ne satisfait pas à ses obligations envers elle, elle pourra réagir comme dans un mariage par *nkumbó*. Quant au cas spécial de la *bosálo*, nous allons en traiter.

Une autre loi se déduit des faits observés : aussi longtemps qu'aucun nouveau versement de dot n'est intervenu, la femme continue à appartenir à la famille du défunt. Seule la restitution de la dot rompt le contrat et le prive de tous ses effets (2).

Enfin, on y constate la propriété collective dans le clan ou la grande-famille. Un proche parent, Bosálo, par exemple, épousant la veuve, la considère en droit comme sa conjointe légitime, tout comme elle l'était du défunt;

---

(1) Le Nkundó observe scrupuleusement les stipulations d'un testament (bosango ou bosálo), parce qu'il craint la vengeance du défunt, qui, d'ailleurs, au moment où il exprime ses dernières volontés, ajoute d'ordinaire la menace : « Si vous ne les exécutez point, vous me suivrez dans la mort ».

(2) Nous devons encore revenir sur ces points à l'art. IX et aux

aucune nouvelle convention dotale ne doit intervenir. Le contrat préexistant continue à valoir. La seule nouveauté introduite est qu'un autre individu de la famille du défunt contracte le lien matrimonial avec la veuve. Que ce soit l'héritier légitime ou un proche parent qui épouse la femme, la chose revient au même de par la communauté d'intérêts (les enfants sont aussi bien ceux de Bosúlú que de l'héritier, par exemple (7).

A cause de la similitude superficielle des cas, il est utile de mentionner ici que la demande en usage d'une femme n'est pas restreinte aux seules veuves. Elle peut aussi s'appliquer à une femme de polygame durant la vie de son mari; mais elle n'est pratiquée que par un proche parent, et encore n'est-elle pas vue d'un bon œil. Généralement, le cas se présente comme suit : un homme tombe amoureux d'une des femmes du harem de son parent, et elle partage ses sentiments. Il la prend chez lui. Palabre. Fureur du mari, qui cesse toute relation avec le séducteur et ne veut plus de ses invitations ni de ses cadeaux, ce qui est la preuve d'une brouille sérieuse. Alors les autres parents interviennent pour réconcilier les deux adversaires, et voyant qu'il n'y a pas moyen d'empêcher la cohabitation ou jugeant que la chose n'est pas opportune, ils tâchent d'amadouer le mari légitime. L'amant lui fait remettre, par l'entremise de son aîné, un cadeau à titre de supplication. Le mari, ne trouvant personne en sa faveur, s'incline devant le fait accompli, accepte le présent (*bompángá*) et cède la femme en usage. Au lieu de s'y prendre de cette façon cavalière, l'amant peut également faire la demande d'une manière normale. Lorsque pour l'une ou l'autre raison les deux amoureux veulent cesser la cohabitation, ils se séparent sans autre cérémonie. Si le mari est bienveillant, il rend à son parent les valeurs données, et l'incident est clos.

---

chap. VIII et IX.

(7) Nous reviendrons sur cette question plus loin (art. IX).

Tel le cas arrivé autrefois à Insilǫ de Bokenyola (Bǫnjǫku) (1) : Dans le harem de son oncle maternel, Efǫnja Is'Ófuwa, originaire de Bǫnjǫku, mais intégré dans les Bongale, il avait remarqué une certaine Mbiléeyenga, originaire de Bosáá, et « son cœur s'était fendu », comme disent les Nkundó. Par l'intermédiaire de son cousin germain aîné Mpętsí éà Lingǫmǫ, il envoie un *bompángá* de 6 anneaux à Efǫnja, en le priant de bien vouloir lui permettre la cohabitation avec cette femme. Sa requête est bien accueillie. Mais après un certain nombre d'années, leur passion s'étant refroidie et Insilǫ désirant contracter un mariage régulier pour se donner une postérité, il se sépare de Mbilé, qui rentre chez son mari. Celui-ci rend à Insilǫ les 6 anneaux, parce qu'il ne veut point s'enrichir aux dépens de son parent.

ARTICLE III. — LA BOSÓLÓ.

Le mariage d'une *bosóló* constitue une forme spéciale d'héritage de femmes.

Le terme *bosóló* est en usage partout. Les Injǫ́lǫ́ emploient encore un synonyme : *njémó*, terme impropre dérivé du verbe *émola*=faire se lever. De cette façon on dit : *émoja bǫ́na njémó* = donner une *bosóló* à l'enfant (fils, fille) (2). Chez les Beloko et leurs Elíngá on entend, à côté de *bosóló*, encore le mot *bombíjí*.

Au jour où les veuves sont « levées de terre » et peuvent « remonter sur le lit » (3), tous ceux qui ont titre et droits de père, c'est-à-dire ceux qui ont la préséance, hommes ou femmes, s'assemblent avec le fils de la sœur, pour procéder à la cérémonie. Comme dans toutes les affaires, on se passe la parole par respect mutuel. Elle revient à l'aîné :

---

(1) Actuellement chef des Bonkoso.

(2) Ainsi encore les tribus Elanga de la région de Losanganya.

(3) Cfr. *Les Coutumes funéraires des Nkundó*. Les Elingá font la cérémonie quelques jours seulement après l'enterrement; les Boangi même avant. Les Injǫló commencent à imiter les Elingá.

père, frère, tante paternelle (*isómoto*). Le préposé fait un petit discours de circonstance, puis donne une des veuves au premier-né des enfants (*nsǫ́mi*), en tenant compte de ses préférences, dont on s'est assuré préalablement. On la lui remet en disant : « Nous arrachons pour toi la *bosóló* que ton père t'a laissée = *tókokumela bosóló bôki isé okotsikéláká* ». La signification propre de *kuma* est : saisir en tirant vers soi, arracher, et inclut une idée de force. L'application primaire se trouve dans *kuma ballo* = arracher des herbes; *kuma nsálá* = arracher des plumes, etc. Mais on l'emploie également pour tout ce qu'on prend d'une façon vigoureuse vers soi, comme *kuma mbǫmbǫ* = arracher une chikwangue d'un tas, etc.

La *bosóló* est toujours donnée au premier-né, sans égard au sexe et à l'exclusion des autres enfants. Si l'aîné est une fille, elle passe la *bosóló* à son frère, premier-né des garçons. Il s'agit ici de l'exercice d'un véritable droit d'aînesse, droit qui doit être racheté ou plutôt payé par le frère, en faisant à sa sœur un cadeau qui consiste surtout en poules, argent, menus objets utiles, souvent une quantité de bière. La même règle vaut si l'aîné cède la femme à son puîné, parce que celui-ci l'aime ardemment, ou bien — à présent — parce que l'ayant droit ne veut pas prendre une seconde femme.

Subsidiairement, une *bosóló* est encore donnée au *bǫnankáná*. Seul l'aîné de la sœur dont le défunt a touché la dot peut revendiquer ce droit. Si la dot de la mère du neveu n'entre pour rien dans la constitution du harem à partager, il n'a droit à une *bosóló* que si celle-ci n'est pas la *nkita* d'autrui, c'est-à-dire si elle a été acquise au moyen de richesses que le défunt s'est procurées par son activité personnelle. Si le défunt s'est procuré des femmes avec les dots de deux sœurs qui toutes deux laissent des fils, ce n'est que l'aîné de la sœur aînée qui a ce droit (1).

---

(1) Il peut arriver qu'ainsi un des fils se trouve déshérité par les droits du bǫnankáná. Celui-ci devra alors — si du moins il a une épouse

La délivrance d'une *bosóló* à d'autres parents que le fils ou la fille du défunt semble une extension du droit primitivement réservé à cet enfant.

Dans la remise d'une *bosóló* il est tenu compte des désirs de l'ayant droit. Pourtant le fils aîné n'obtient jamais la favorite de son père : seul le frère aîné peut en hériter.

Le fils peut ainsi recevoir en *bosóló* sa propre mère, mais uniquement s'il n'y a point d'autres veuves et si par ailleurs il ne possède aucun autre moyen de se procurer une épouse. Évidemment, il ne peut l'épouser. Elle lui est donnée pour qu'il perçoive le montant de la dot, lorsqu'elle sera remboursée pour le remariage.

Si le défunt ne laisse pas de harem, mais bien d'autres richesses, la *bosóló* est constituée par l'un ou l'autre objet de grande valeur. Ceci semble indiquer que le mot *bosóló* ne s'applique à la femme que par une extension du sens, qui, au fond et primitivement, serait « héritage par droit d'aînesse ».

Dès que la *bosóló* a été assignée à qui de droit, elle sort du groupe des veuves et se rend chez son nouveau mari; elle peut désormais cohabiter avec lui, tous deux étant dès ce moment dispensés de l'observation des prescriptions et interdits du deuil. Il arrive que la femme, par affection pour son mari défunt et par chagrin, prie son nouvel époux de patienter encore quelque temps. Son désir est respecté; car le refus d'acquiescer serait une injure fort grave qui pourrait causer la rupture immédiate.

Malgré la rareté du cas, — inconnu même autrefois, à ce qu'il paraît, — il se peut que la femme choisie comme *bosóló* refuse le mari auquel on la destine. En voici un

---

ou les valeurs nécessaires dans son clan paternel — céder cette femme à son cousin malheureux. C'est pour lui un devoir d'amour familial (lóóta) auquel il ne peut pas se soustraire.

exemple remontant à 1932 : Mpia de Mbanja avait « acquis » pour son fils aîné Bǫmpęlí, la femme Bôngongo d'Ilángá. Mais le jeune homme n'en voulait point. Pour ne pas gaspiller son argent, le père incorpore la femme dans son harem. Après la mort du vieux Bôngongo est donnée en *bosóló* à ce même Bǫmpęlí. Cette fois c'est elle qui n'en veut pas, et pour comble de malheur toutes les veuves le refusent de même. Plus tard un petit-cousin de Bǫmpęlí, nommé Bosénjá, désire épouser Bôngongo. Mais par dépit, Bǫmpęlí ne veut la lui céder que contre une dot.

Même si, comme la chose se passe d'ordinaire, la femme ne fait aucune opposition et que, sans aimer le nouvel époux, elle l'accepte, soit par nonchalance, soit pour pouvoir sortir de sa réclusion, ou pour tout autre mobile, elle trouve toujours le moyen, si elle le veut, de quitter son mari pour un autre proche parent qu'elle préfère. Ceci indique que la stabilité de l'union de la *bosóló*, bien que théoriquement plus grande que dans un simple héritage, ne l'est point dans la pratique et n'atteint pas le degré de fixité du mariage par *nkumbó*. Probablement la raison doit en être cherchée dans l'identité foncière des deux unions, où les droits de la famille exercent une grande influence. Voici un cas récent : Ifungá, fille d'Esukúlu, de Bongangá (Boéndé), et veuve de Bǫlékélá de Bongíli, a été assignée comme *bosóló* au fils aîné de son mari, nommé Boongo. Plus tard elle a prétendu ne point l'aimer, mais désirer devenir l'épouse d'Ekamba, frère de Boongo. Ce dernier ne s'oppose pas. Seulement elle ne tarde pas à rompre la nouvelle union. Cette fois, le chef trouve qu'elle exagère, et pour faire plaisir à Boongo — qui s'est établi dans son clan maternel, clan auquel appartient aussi le chef — la condamne à quelques semaines de prison. Son attitude est approuvée par toutes les personnes raisonnables. Et malgré la répression des excès, — répression nécessaire, — la liberté de la femme se trouve sauvegardée.

Au point de vue moral, nous avons déjà indiqué qu'on peut mettre sur le même pied le mariage d'une *bosóló* et l'héritage d'une femme quelconque quand elle reste dans la proche parenté du défunt. Il n'en diffère que par une difficulté un peu plus grande de le rompre.

ARTICLE IV. — LE REMPLACEMENT OU SUBSTITUTION.

Lors de la rupture d'un mariage, au lieu de parfaire le divorce par la restitution de la dot, souvent on a recours à la pratique du remplacement de la divorcée par une parente (sœur, cousine, nièce, etc.). Cette femme substituée s'appelle *bankitsá* (1), tout comme le remplacement. Ce nom est un substantif pluriel dérivé de *kita*=devenir, *kitana*=remplacer, succéder. Le singulier en serait *linkitsá*, mais il n'est jamais employé pour ce cas.

Généralement, la remplaçante ne fait pas d'objection contre l'obligation sociale qui lui incombe, à moins d'une répugnance exceptionnelle. On tâche alors de trouver dans la famille une autre personne. On va même jusqu'à enlever une parente à son mari pour la substituer, si, notamment, on ne trouve aucune autre remplaçante et qu'on tient davantage à l'alliance rompue qu'à l'autre.

Les Nkundó justifient la pratique de la substitution par les raisons suivantes :

1° La continuation d'une alliance heureuse vaut mieux qu'une nouvelle qui doit encore faire ses preuves;

2° Le désir d'éviter les palabres et tracas inhérents au procès de la restitution de la dot et de hâter l'acquisition d'une nouvelle épouse, ce qui vaut même lorsque le remboursement n'a pas été retardé outre mesure;

3° Le souci pour les enfants nés de l'union rompue.

---

(1) Les Ekonda disent *nkitsá*.

Ce motif est très important, car les enfants ont tout intérêt à recevoir comme belle-mère une proche parente, qui les considère comme ses propres enfants et qui est donc préférable à une femme tout à fait étrangère.

Comme lors d'une substitution il n'y a aucune restitution dotale, ainsi il n'y a pas de nouvelle dot à payer. Mais les visites causées par les pourparlers ne se conçoivent pas sans cadeaux. Inévitablement, le remplacement entraîne donc une augmentation des valeurs dotales, car à l'ancienne dot viennent à chaque occasion s'ajouter de nouveaux paiements. Plus il y a eu de substitutions successives, plus le montant de la dot risque d'être élevé. Ainsi j'ai connu des cas où une dot qui au début était de 100 anneaux avait à la fin atteint la somme de près de 300.

Dans l'opinion des Nkundó la livraison d'une *bankitsá* est un mariage véritable et valide; mais elle n'est pas une nouvelle union, mais uniquement le transfert sur une autre personne d'obligations qui n'ont jamais cessé d'exister, et donc d'un contrat matrimonial qui n'a jamais été annulé. C'est ainsi qu'on dit de la femme pour laquelle le paiement dotal a été fait, qu'elle a débuté, fondé le mariage dans lequel l'autre lui a simplement succédé : *X. ámangáki liála*, *Y. aósuluŋgana* (*manga*=commencer, ou *bondola*=fonder, ou *múmola*=débuter [le tout premier début]; contre: *kitana*=remplacer, *sulungana*=succéder, *mumola*=continuer). Il s'agit pour eux d'une véritable succession dans un office, d'un remplacement, non pas matériel et extérieur, mais pleinement juridique, de la même façon qu'un prince héritier succède à son père dans la royauté; le pouvoir et la dignité royale sont uniques, et continuent d'exister dans la diversité des individus qui en sont investis; ou, comme en droit, lorsqu'il n'y a pas novation malgré le changement de débiteur (¹).

(¹) Nous reviendrons sur cette question à l'art. IX.

C'est à cause de cela que, dans le harem, la *bankitsá* occupe le même rang que la femme qu'elle remplace et que la livraison se fait par l'intermédiaire du même *ndonga* qui est intervenu dans l'élaboration du contrat initial.

Quelle est la valeur de cette union par remplacement devant la loi naturelle? Est-elle ou non entachée d'un vice radical? On discute le droit du pouvoir civil à rompre le mariage contracté légitimement (1). Supposons qu'il l'ait, et, d'autre part, que la femme consente réellement. Mais dans son idée, comme dans celle de tout son milieu, il s'agit de se soumettre à un devoir familial imposé par les lois qui régissent son peuple. On peut se demander si cette stipulation est défendable devant les principes fondamentaux du droit en général et devant la morale. En tout cas, l'opinion unanime des indigènes que ce remplacement est la continuation du mariage dans une autre personne est certainement fausse, car elle provient sans aucun doute de l'insuffisance de leur analyse, qui leur fait perdre de vue un point capital du problème, en concentrant l'attention spécialement sur la nature clanique de l'union matrimoniale (voir ci-après, art. IX).

Quoi qu'il en soit, on peut dire sans crainte que, dans la grande majorité des cas, si la femme indigène se soumet à cette loi, c'est parce qu'elle la considère comme une obligation à laquelle, pour le bien de la famille, il ne lui est pas permis de se soustraire.

Aussi la jeune génération commence-t-elle à faire de l'opposition. Ainsi il y a ici, chez les Sœurs, une jeune fille de Boímbo, Ngǫngǫ, qui depuis sa première enfance a été donnée à Bokungú, de Bongíli, en remplacement de sa sœur Ilumbé. N'étant pas encore nubile, elle vivait toujours chez ses parents. Ceux-ci devenant chrétiens, Ngǫngǫ a également été baptisée. D'autre part, un fils de

---

(1) A présent l'opinion affirmative est pratiquement délaissée par les philosophes, juristes et moralistes catholiques.

Bokungú, Longála, s'étant fait catéchumène, puis venu à l'école, et baptisé; son père lui laisse Ngọngọ comme future femme. Celle-ci (ayant maintenant vers les 17 ans) ne veut pas de ce mariage. Non pas qu'elle refuse Longála comme mari, mais elle ne veut pas être mariée en simple *bankitsá*; elle exige un mariage par versement de dot, et cela malgré les difficultés de la procédure, car c'est une opération doublement inutile et, pour les Nkundó, stupide.

Il existe une seconde forme de substitution : le *remplacement après décès*. Lorsqu'un homme a perdu sa femme et que tant lui-même que les parents de la défunte tiennent à leur alliance, il leur porte, par l'entremise du *ndonga*, 20 ou 25 anneaux, en vue de l'obtention d'une nouvelle épouse. Ce paiement s'appelle *ibóleóko*, dérivé de *-ból* = battre (par exemple l'argile du sol), et *eóko* = emplacement de maison. Les Injǫlǫ́ le désignent par un autre nom, qui a pourtant la même portée significative : *sangólékojí* = héritage de terrain à habiter.

Voici comment on procède : Le veuf ayant satisfait à toutes ses obligations funéraires, à la fin de la deuxième visite à ses beaux-parents, et au moment de prendre congé d'eux, ceux-ci lui demandent : « Eh bien, tu t'en vas; que comptes-tu faire maintenant? » Il répond : « J'ai beaucoup aimé votre fille. Elle est morte, et je l'ai enterrée. Voici que j'ai rempli tous mes devoirs. J'ai toujours vécu en bons termes avec vous et je désire continuer nos relations. Seulement, il faut que d'abord je consulte ma famille. Ensuite nous verrons. » De cette façon il exprime son désir de continuer d'être leur gendre. Après avoir pris l'avis de sa parenté, il retourne chez son beau-père avec l'*ibóleóko*. « Voici, je vous apporte l'*ibóleóko*; je viens pour battre l'emplacement de la maison; donnez-moi une épouse. » Le beau-père a déjà choisi la fille, sœur, etc., qui doit remplacer la défunte et en a déjà, en privé, référé à leur gendre. Il lui remet celle qui lui est destinée, en disant : « Voici ton épouse » (1).

Dans ce cas, comme dans celui de la substitution après divorce, les beaux-parents enlèvent parfois, à cet effet, une fille à son mari légitime, pour la constituer remplaçante.

Ces 20-25 anneaux de l'*ibóleóko* ne sont qu'un début de paiement. Tout comme pour le mariage par *nkumbó*, on exige le versement d'une dot complète. La dot à payer après est pourtant moins élevée que pour les mariages ordinaires. Malgré cela, l'idée de remplacement existe comme celle de la continuation de l'union préexistante, bien qu'elle soit moins apparente que dans la substitution pour cause de divorce. Et ainsi, dans le harem, la remplaçante occupe le même rang que la défunte.

Le remplacement après décès a les mêmes raisons d'être que la substitution pour cause de divorce.

Quoique les deux sortes de substitution se ressemblent par le fait que dans les deux cas il s'agit du remplacement d'une épouse par une autre, les différences sont pourtant considérables.

La substitution après divorce ne donne pas lieu au paiement d'une nouvelle dot, ni par conséquent à l'expression type du consentement de la femme. Le remplacement après décès, au contraire, requiert le versement d'une nouvelle dot et l'expression publique du consentement, qui a lieu au moment où le mari verse les valeurs de l'*ibóleóko* et qui se fait de la même façon que pour un mariage par *nkumbó* direct. Ces deux différences, mais la dernière tout particulièrement, font que le remplacement d'une décédée est, juridiquement, un mariage type.

---

(1) Chez les Ekonda, le versement de l'*ibóleóko* ne porte pas de nom spécial. En outre, avant de remettre au mari la remplaçante, les parents exigent 20 à 30 anneaux supplémentaires à titre de paiement pour le deuil de la mère, et pour cette raison nommés *basáki ba nyangó*.

ARTICLE V. — L'OFFRE D'UNE ÉPOUSE.

Cette sorte d'union « matrimoniale » sera plus aisément et plus clairement expliquée par un exemple que par une longue description. Un homme, Eale, a besoin de valeurs pour terminer une palabre quelconque (dette, amende, indemnité, dot à payer, etc.). Comme il n'en possède pas et que l'affaire est urgente, il emprunte à Ekamba, en lui offrant sa fille Wĕtsi. L'offre de la fille est le moyen de décider Ekamba à donner les valeurs demandées. De ce fait, Wĕtsi appartient à Ekamba, qui a sur elle tous les droits d'un mari. Elle n'est pas esclave. On pourrait la nommer gage, mais les Nkundó ne lui appliquent pas ce nom. Ils lui appliquent un terme spécifique : *boóngá.*

Le nom *boóngá* est en usage chez toutes les tribus envisagées (¹). Seuls les Injǫ́lǫ́ nomment une femme pareille, tout simplement *wăjí óâ njélá*=épouse amenée; donc non prise par dot et sans l'initiative du mari. La locution verbale employée pour « donner une femme en *boóngá* » est *kúndela Ekamba boóngá*. Elle nous donne l'origine du terme. *Boóngá*, en effet, signifie un morceau de bois, un stick. Dans le cas présent, il est fait allusion à une branche de grosseur moyenne qui est posée en travers d'un petit puits et qui, jointe à une deuxième de grosseur différente, peut faire fonction de *lokolé*. Le verbe *kúndela* est la forme objective (exprimant la relation avec un complément indirect) de *kúnda* : battre, frapper. La locution signifie donc primitivement : battre le *boóngá* pour appeler quelqu'un au secours. En ne parlant pas du *lokolé*, mais de son « e[illegible]tz », on veut exprimer l'impasse dans laquelle est engagé celui qui vient demander les moyens d'en sortir. Il s'agit d'une affaire grave et urgente; il n'a pas le temps de chercher l'instrument propre, mais dans

---

(¹) Comme chez les Ekonda; mais selon la règle générale de variation dialectale, ils disent *bowóngá*.

son empressement il se contente du premier moyen de fortune qui lui tombe sous les yeux, pour appeler quelqu'un qui pourrait le tirer de son embarras.

Une autre expression employée est *foma losáka, fomela N. losáka* = battre un *losáka*, c'est-à-dire un battement de mains. L'idée est la même : l'homme qui ne voit pas d'issue à sa difficulté est représenté comme battant des mains, afin d'attirer l'attention de quelqu'un qui puisse l'aider. C'est un appel au secours. De là le mot *losáka* est parfois transféré à la femme, comme on le fait pour *boóngá*.

Bien que le mari ait sur la *boóngá* et sur son activité tous les droits conjugaux, elle n'est pas à proprement parler son épouse. On peut simplement dire qu'elle lui appartient et que c'est cette appartenance qui engendre les droits du soi-disant mari. Ce dernier n'a pas de devoirs envers elle, comme dans un mariage ordinaire. Ainsi, si la femme meurt chez Ekamba, même sans qu'aucun versement dotal ait été effectué, le père n'a rien à réclamer, puisque, de sa propre initiative, il lui a offert sa fille. Si la *boóngá* s'enfuit de chez son possesseur, celui-ci a droit, en plus du remboursement normal des valeurs prêtées, à un supplément de 10-20 anneaux (ou davantage, proportionnellement au montant du prêt), en dédommagement de la perte qu'il vient de subir. Ce supplément est dû même lorsque le possesseur a payé une dot au père de la femme, en vue d'un mariage légitime.

Car s'il aime cette femme, rien ne s'oppose à ce qu'il l'épouse régulièrement. Il le fait d'autant plus volontiers que la femme, aussi longtemps qu'elle reste simple objet de gage, est en butte au mépris et aux railleries de ses congénères. On lui dit : « Tu n'es pas une épouse; tu n'es qu'une *boóngá*; tu ne diffères point d'une esclave, car ton mari n'a pas versé de dot pour toi ».

Une fois la dot versée, la *boóngá* devient véritable épouse, et toutes les règles du droit s'appliquent à cette union, qui désormais est un mariage régulier, conforme en tout à un mariage par *nkumbó*. Quant au prêt, il est englobé dans le montant total de la dot.

La mise en gage d'une femme se fait aussi par l'intermédiaire d'un *ndonga*, qui, pourtant, porte le nom spécial de *ndonga éâ ntsíkǫǫ́nda*, ce qui, littéralement, se traduit : « témoin de je ne t'ai pas prié ». On l'oppose ainsi à un *ndonga* au sens propre. En voici la raison : le véritable *ndonga* est désigné par le mari; or, dans le cas présent, c'est au contraire le père de la fille qui demande son intervention. Par conséquent, l'homme qui prend la *boóngá* contre le prêt n'est pas obligé de reconnaître sa qualité de témoin officiel et régulier. Ce témoin n'est pas *ndonga* du mariage, mais doit témoigner du contrat de gage.

Lorsqu'une femme donnée en *boóngá* s'enfuyait de chez son possesseur, celui-ci s'attaquait au *ndonga* et, trouvant l'occasion favorable, il le faisait prisonnier. Si l'affaire ne s'arrangeait pas il pouvait le réduire en esclavage. Mais dans ce cas il avait à compter avec la vengeance de la famille du *ndonga*, bien que celle-ci, selon la norme régulière et légitime, devait plutôt exercer sa vengeance contre l'homme qui avait demandé l'intervention de leur parent. Car c'est lui qui est responsable de tout et doit, en droit, en endosser toutes les conséquences. L'exception, arrivant parfois réellement, était due à la loi du plus fort, qui, ici comme dans les pays « civilisés », est souvent la meilleure (¹).

Lorsque l'homme qui a reçu la *boóngá* désire l'épouser régulièrement, il désigne son *ndonga* à lui, qui remplit

---

(¹) L'intervention d'un *ndonga éâ ntsíkǫǫ́nda* n'est pas exclusivement réservée à ce seul cas. Elle se rencontre encore dans d'autres circonstances. Par exemple, Esalé de Bonkoso a été fait prisonnier par Isia de Bongili. Mpetsí est parent d'Esalé et lié d'amitié avec Isia. Il prie celui-ci de rendre la liberté à Esalé, se constituant garant du paiement de la rançon, et devient donc *ndonga éâ ntsíkǫǫ́nda*. Si le paiement est trop retardé, Isia se venge sur Mpetsí et a même le droit de lui ravir sa femme à titre de compensation.

toutes les conditions requises. Ce n'est donc pas le *ndonga* de la mise en gage qui est *ndonga* du mariage. Pourtant, comme il est intervenu dans la livraison en *boóngá*, on lui laisse généralement l'honneur d'être associé comme témoin supplémentaire au *ndonga* principal.

De tout ce qui précède il ressort clairement que l'offre d'une *boóngá*, bien que possédant certains caractères extérieurs de l'union matrimoniale, ne peut nullement être considérée comme un mariage.

Un cas fort semblable, mais qui appartient désormais au passé, est l'offre d'une femme pour implorer la paix (*bǫǫ́ndǫ*). Citons un exemple historique (¹) : au temps où les populations habitant actuellement cette région se trouvaient encore vers les sources de l'Ikelemba, il y avait une guerre entre la famille de Mpumo, ancêtre des Boéndé, et celle de Lonyango, ancêtre des Bonkoso. Ces derniers, vaincus, appellent à leur secours la famille de Bokungú, leur *bǫ́nankáná*, un des ancêtres des Bongíli, qui inflige à Mpumo une défaite cuisante.

Effrayé, Mpumo implore la paix en lui offrant sa sœur Mbálaka. Bokungú accepte. Mais comme cette femme lui plaît, il veut contracter avec elle un mariage en règle. Il paie donc une dot élevée. Mais Mbálaka, étant de bonne famille, déclare ne pas vouloir aller chez son mari toute seule, et exige que son père lui adjoigne une *ebísa* (²). C'est sa parente Węla de Ngǫmbę (Boímbo) qui lui est assignée. Le vieux papa, désirant faire ostentation de richesse, va même plus loin et ajoute encore, comme deuxième *ebísa*, Eúmé, fille de Bokelé de Bokátola, son oncle maternel. Enfin, pour compléter sa contre-dot, déjà riche. Mpumo donne à sa fille quelques hommes «*Mpámá*» (clients) « pour manier les soufflets dans les fonderies de

---

(¹) Nous décrivons cette histoire en détail, parce qu'elle montre sur le vif certaines manifestations de la vie sociale nkundó.

(²) Cfr. chap. VII, art. IV.

fer de Bokungú », et parmi lesquels l'histoire cite: Bokuka, Líkitá, Engota, Lofalanga, etc.

De la même façon, ce Mpumo reçut à titre de *bǫǫ́ndǫ* la femme Lifomí, fille d'Ikólé. Le frère de celle-ci, Ndyę̂ntíkala, ancêtre des Mbúngá (Lióko, Ekonda), l'offrit pour implorer la paix. Mpumo l'épousa régulièrement. Dans sa lutte contre les Ekonda, ce même Mpumo obtint encore de la même manière la sœur de Bangǫ́ndǫ́, de Mpę́njwá (Wâyá), nommée Bǫǫ́ngǫ́.

Comme le vainqueur de la guerre tenait d'ordinaire à épouser la femme régulièrement par paiement de dot, nous pourrions comparer la livraison d'une parente en *bǫǫ́ndǫ* à ce qui se pratiquait en Europe au Moyen Age, lorsqu'un prince mariait sa fille ou sœur à un compétiteur ou à un adversaire, afin de sceller la paix entre eux. Il s'agit donc ici d'une sorte de mariage politique.

ARTICLE VI. — ÉCHANGE.

Par le terme d'échange de femmes (*yenjá*, du verbe *enja*=échanger, terme générique), les tribus envisagées dans cette étude n'entendent pas toutes la même chose. Selon les cas nous pouvons distinguer plusieurs espèces d'échanges.

1° Les Nkundó purs connaissent l'échange de filles, sœurs, parentes. Cet échange se fait toujours par versement de dot et par l'entremise du *ndonga*. Ce sont donc deux mariages réguliers par *nkumbó*, qui ne méritent le nom d'échange que tout à fait improprement. Les deux hommes qui se donnent mutuellement leurs sœurs en mariage contractent chacun un mariage ordinaire selon les normes typiques.

2° Parfois le nom d'échange est appliqué à la pratique de l'*ikákelo*, qu'un exemple fera mieux comprendre qu'un long exposé : Eale a épousé la femme Âmbá. Lokio, sœur d'Eale, est mariée à Isia. Ámbá abandonne son mari pour un parent d'Isia. A la première occasion qui se présente, Eale retient chez lui sa sœur Lokio, la ravit donc à son mari et, ne voyant pas revenir chez lui sa femme Ámbá, livre sa sœur Lokio en mariage à un autre homme. Ou bien Eale a épousé une parente d'Isia, qui, lui, a épousé une parente d'Eale. L'une abandonnant son mari, celui-ci reprend sa parente à lui et la donne en mariage ailleurs, en usant de son droit d'*ikákelo* (1).

Comme il appert de ces explications, cette coutume n'est pas un échange volontaire et spontané, mais forcé. Pourtant on le nomme parfois échange, parce qu'il n'y a pas, à proprement parler, de divorce; de part et d'autre aucune restitution de dot n'a lieu.

Ces deux cas ne correspondent donc à l'idée d'échange de femme que tout à fait improprement. Dans le premier cas on ne peut même pas parler d'échange d'épouses.

3° Chez les Bombwanja on trouve quelque chose qui s'en rapproche davantage. En voici un exemple historique : Ikété aime Eanga, veuve du père d'Ekǫfǫ. Celui-ci, de son côté, aime Ilonga, veuve du père d'Ikété. Ils échangent ces deux femmes, qui sont leurs épouses par droit d'héritage. Il se peut même faire qu'Ikété, tenant fort à Eanga, donne à Ekǫfǫ une femme de son propre harem, qui aime cet homme. Ces échanges ont lieu sans versement de dot, mais par l'intermédiaire des *ndonga* qui sont intervenus antérieurement, au moment du *nkumbó* initial.

Nous nous trouvons ici devant un cas de véritable échange de femmes. Comme nous venons de voir, deux cas peuvent se présenter : échange de veuves et échange d'une veuve contre une épouse réelle. Au point de vue droit et justice les cas sont identiques; les femmes échangées appartiennent aux échangeurs, qui sont, en droit, leurs maris. Mais il n'y a que dans le second cas qu'intervient l'échange d'une femme qui n'est pas seulement épouse de droit, mais aussi de fait, c'est-à-dire qui a tous les devoirs et droits d'une épouse. Toutefois, une épouse pareille n'est donnée que d'une part. Au sens propre et strict, ce n'est pas encore l'échange d'épouse contre épouse.

---

(1) Substantif dérivé du verbe *kákela*, garantir; ici : se garantir la possession des valeurs dotales, de son capital.

La distinction que nous avons posée entre épouse de droit et épouse de fait a son importance. La vie conjugale effective introduit un nouvel élément juridique. Cela ressort manifestement de la répugnance de ces mêmes Bombwanja, qui pratiquent l'échange que nous venons de décrire, contre l'échange pur et simple, dont l'explication va suivre.

L'échange de veuves se rencontre aussi chez les Elíngá, qui, tout comme les Bombwanja, connaissent également les deux sortes d'échanges impropres que nous avons décrites au début.

4° Par contre, le véritable échange d'épouses existe chez les populations riveraines Boóyá et Longa (¹), qui, dans leur dialecte, l'appellent *iengyá*. Deux hommes échangent leurs épouses mutuelles. Si la dot de l'une surpasse celle de l'autre, l'excédent est remboursé. Cet échange se fait avec le consentement des femmes.

Voici la génèse ordinaire d'un cas d'échange. Supposons deux hommes, Bokulú et Mpolí avec leurs femmes respectives Mbindo et Baúná. Bokulú s'éprend de Baúná, femme de Mpolí, et ils se lient de relations adultères. Refroidissement de l'amour de Baúná pour son mari Mpolí, services de moins en moins fréquents, etc. Même situation de Bokulú envers sa femme Mbindo. Celle-ci est jalouse : sa patience est bientôt à bout. Elle en traite avec Mpolí, le mari de sa concurrente : « Vois comme ta femme te trompe; elle ne t'aime plus. Mon mari à moi me délaisse

---

(¹) Habitant vers l'embouchure de la Salonga (Bonsela, Bomputú, Nkileŋ, Bombomba, Isaká, etc.).

pour elle, il ne m'aime plus. C'est un défi envers toi comme envers moi. Si tu es un homme (¹), relève le défi ».

Dans la conception indigène, l'homme doit à son honneur de prendre chez lui cette femme. S'il ne le faisait point, il s'exposerait à la risée et deviendrait le point de mire des allusions malveillantes et des railleries de tous, hommes et femmes. Il serait considéré comme un lâche, tout comme dans la société « cultivée » européenne on traite de lâche l'homme qui ne relève pas le gant que lui jette son adversaire.

La haine que de ce fait la femme reniée conçoit envers son mari se change en amour pour l'homme auquel sa rivale a infligé une injure identique. Le malheur commun engendre l'affection mutuelle. La femme est acceptée comme épouse et ainsi sauvée du déshonneur. L'homme de son côté affectionne la femme qui lui offre son cœur et sauvegarde sa bonne renommée. Tous les quatre étant finalement d'accord, les deux hommes arrangent la question de la dot, comme il a été dit, puis vivent en paix sans aucune inimitié.

Cette façon d'agir, si étrange pour nous, parce que aussi indéfendable en saine philosophie que devant la morale catholique, paraît normale aux indigènes. La conscience païenne s'en accommode parfaitement. Car pour elle aucune loi positive ne l'interdit, et puisque tout le monde se met finalement d'accord, c'est tout ce qu'elle demande. En fin de compte, aucun droit individuel n'est lésé, et comme la mentalité indigène ne se soucie pas de la moralité comme nous la concevons, la chose est pour elle toute naturelle.

Toutefois, les groupes ethniques qui ne pratiquent pas cet échange proprement dit, ne l'ápprouvent nullement. Non qu'ils n'en comprennent pas la psychologie : au contraire, le cas échéant ils l'admettent. Mais ils con-

---

(¹) Homme au sens de *vir* ([illegible]). Sens : si tu as du courage, montre que tu n'es pas un lâche.

damnent la procédure juridique. Ils exigent que les deux mariages soient *rompus* régulièrement et que deux nouveaux mariages soient contractés; c'est-à-dire ils réclament la *restitution* et le versement de dots par l'intermédiaire des *ndonga* et en passant par les parents respectifs des femmes. Pour eux donc, cet échange n'est pas un vrai mariage, mais une espèce de vente et achat. Aussi, à leur point de vue, ces femmes échangées sont des esclaves, et non des épouses, parce qu'elles vivent avec leurs hommes, alors que le premier mariage n'a pas été rompu et qu'un nouveau contrat matrimonial n'a pas été conclu.

Il résulte de ce qui précède que nous ne trouvons chez les tribus nkundó étudiées ici aucune confirmation de l'affirmation d'Engels (étude citée, p. 35) que chez les Wangata « son mari peut l'échanger... elle n'a pas à protester » (1).

ARTICLE VII. — L'ACHAT.

L'achat de femmes n'est pas pratiqué par les tribus nkundó dont nous traitons ici, ni même par les Bombwanja. On ne le trouve que chez les Elíngá. Il ne s'agit pas d'un mariage par dot, mais d'un réel achat, c'est-à-dire qu'un homme achète une femme à son mari pour un montant *x*. Il ne passe pas par les parents de la femme, ce qui serait un mariage ordinaire par versement dotal, mais il s'adresse directement au mari.

Généralement, c'est la femme qui fait la proposition et demande à un homme de l'acheter ainsi. Parfois, l'homme, désirant prendre cette femme, s'arrange d'avance avec elle. Avant l'arrivée des Européens, cela provoquait généralement une guerre entre clans ou villages. Puis, à l'armistice, la palabre était tranchée et l'acheteur payait au mari. Actuellement, comme on n'oserait plus se battre, à cause des sanctions judiciaires inévitables, la femme abandonnant son mari pour un autre, et celui-ci voulant l'acheter, ils portent la palabre devant les juges, et, comme la femme ne veut que le nouveau mari et que, d'autre part, guerre et punitions de femmes sont de fait abolies, le premier n'a qu'à s'incliner et s'arranger pour le prix à payer (1).

---

(1) De même, les Ekonda ne connaissent comme *lenjá* que l'échange de filles ou sœurs. Ils connaissent un terme spécifique : *mpéngé*. Notons, en passant, que certaines tribus Mbólé, où l'on pratique l'échange réel d'épouses, désignent celui-ci par le même mot : *émpéngé*.

Le montant que l'acheteur doit payer au mari est le montant de la dot. Mais comme celle-ci ne passe pas par les mains de la famille de la femme, il n'y a pas rupture du premier mariage. On ne parle donc pas de *jèngi*, mais de *liaómbi* (du verbe *-aómba* : acheter), terme employé pour n'importe quel achat. On dit encore *báaómbana endé la njéngi* : il fait un achat au mari (littéralement : au payeur de la dot). Ces valeurs payées à l'équivalence de la dot peuvent être remplacées par une femme vivante, que l'acheteur donne au mari, en remplacement de la femme achetée.

En règle très générale, le mari exige en outre une seconde femme, épouse ou parente de l'acheteur, en guise d'*ebísa* de la première. Ce ne doit pas être une véritable *ebísa*, parente de l'autre. Elle n'est *ebísa* que tout à fait improprement. Elle porte le nom spécial d'*inukambénga* = cueilleuse de poivre, pour indiquer cette qualité d'aide, au service de la femme qui a été livrée en paiement, ou acquise au moyen du prix d'achat.

Enfin, l'acheteur (*boaómbi*) doit nouer les relations d'alliance avec ses nouveaux beaux-parents. A cette intention il leur fait un versement de valeurs qu'ils touchent en plus de la dot primitive. Quoique pratiquement ce versement constitue une dot, il n'en porte pas le nom, parce qu'il n'en a pas le sens juridique. Son nom spécifique propre est *iɔngyambóka*, de *-ɔngya* = surajouter une nouvelle chose, et *mbóka* = chemin; le nouveau mari ajoute donc une nouvelle relation d'alliance. Le verbe ɔnga ou ɔngya est encore usité en d'autres circonstances : pour une nouvelle tuile ou feuille qu'on ajoute à un point endommagé d'un toit, pour une pièce de réparation sur un habit, ou pour une nouveauté introduite. Ce terme semble ainsi indiquer qu'il ne s'agit pas d'un nouveau mariage, mais d'une greffe modificatrice du mariage initial. En outre, il s'emploie souvent dans un sens péjoratif. Et ainsi on pourrait supposer que cette coutume n'est pas très ancienne. Mais ce n'est évidemment pas une preuve adéquate.

---

(1) Il est question ici de la situation qui a prévalu jusqu'à présent. Les tribunaux indigènes ont reçu pouvoir de punir les délinquants, et ils sont donc obligés de prononcer les peines prévues. A mon avis, si le mari légitime porte plainte, le tribunal devrait trancher en sa faveur, non seulement parce qu'il s'agit d'un achat de femme, mais encore parce qu'il y a polyandrie, vu que le mariage n'a pas été rompu.

Par ce qui précède il est clair que l'achat d'une femme est une opération difficile et coûteuse. Une sorte de seconde dot (*iɔngyambóka*) et une deuxième femme (*inakambénga*) constituent tout un capital. Autrefois, l'acheteur avait en outre à indemniser les familles des hommes tués au combat (ce qui pouvait monter jusqu'à près de 100 anneaux, le taux d'un « cadavre » étant de 15-20 bakonga, prix d'un homme (*). Aussi a-t-on l'impression que, tout en admettant, pour des raisons qui nous sont inconnues, l'achat des femmes dans leurs coutumes et lois, les tribus en question ne l'ont fait qu'à contre-cœur et que les tenants de l'autorité ont pour ainsi dire accumulé les difficultés, comme pour effrayer les amateurs et pour réduire les cas au minimum inévitable.

On pourrait se demander pourquoi des hommes n'hésitent pas devant ces graves difficultés financières. Il est tout à fait psychologique que si un homme s'est épris d'une femme d'autrui et qu'il possède les richesses vou-

---

(*) Si dans une « guerre » pareille il y avait cinq morts, c'était déjà énorme !

lues, sa passion le pousse à se jeter dans pareille aventure. Il en fut probablement ainsi à l'origine. Pourtant ceci n'explique pas l'existence de l'*achat*, car la rupture du premier mariage et l'engagement d'un nouveau pourraient tout aussi bien se faire par la voie ordinaire de versement et de restitution de dots.

Actuellement, le cas devient de plus en plus rare. Ce changement est probablement dû à une plus grande division des richesses, qui produit un second changement, notamment que l'homme fait les propositions initiales, au lieu de la femme, comme dans la coutume ancienne.

L'invitation de la part de la femme est publique. L'homme doit à son honneur d'y répondre. Tout comme pour l'échange chez les Boóyá, ce n'est qu'en y donnant suite qu'il peut échapper aux railleries. S'il ne s'exécutait pas, il serait considéré comme un lâche; il serait traité comme un paria; sa (ses) femme(s) l'abandonneraient et il ne serait plus admis dans la compagnie et au repas de ses congénères.

Bien que, strictement parlant, la chose sorte du cadre de cette étude, il ne me semble pas dépourvu d'intérêt de noter ici, à titre de comparaison, que l'achat se pratique également chez les Ntómbá (Wángatá, Ikɛngo) et les Boléngé (=Bofíjí) d'entre Congo-Boloko. Ils le nomment du même nom : *isómba*, achat; et l'homme qui l'achète : *bosómbi* = acheteur. La femme invite toujours l'homme en lui envoyant un *bonengé* : morceau de nervure de feuille de bananier. Elle le fait publiquement; remettant le *bonengé* à un parent ou ami, elle lui dit tout haut et devant tout le monde : « Porte-moi ce *bonengé* à un tel, qu'il vienne m'acheter ».

La même coutume existe encore chez certains groupements Ekonda, dépendant du poste de Bikoro, tels les Lonyanyanga, Bosanga, Balingo, Babonje, etc., mais non chez les autres, qui dépendent du poste de Kiri (Buli). Elle y est appelée *ehómbaka* ou *esómbake* (même radical et même sens que *lisómbí* et *isómba*). Comme ces populations sont voisines des Ntómbá précités et d'autres Ntómbá habitant près du lac qui porte leur nom (déformé) et que, d'autre part, le restant des Ekonda ne la connaissent point, on pourrait présumer qu'elle a été introduite de chez leurs voisins du Nord et de l'Ouest.

Comparant ces données sur la distribution géographique de cette coutume et la nature ethnique des tribus qui la pratiquent, nous pourrions supposer qu'elle n'est pas d'origine nkundó. Les autres groupes ne l'approuvent nullement chez leurs voisins; ils les en méprisent plutôt, car pour eux une femme achetée est une esclave. Aussi s'en moquent-ils : « Ils vendent leurs femmes comme des esclaves ou des chèvres ». Peut-on trouver ici un indice que les Ntómbá-Boléngé ne sont pas des Nkundó purs, ou bien qu'ils ont subi des influences étrangères? De même pour les tribus riveraines qui pratiquent l'achat de femmes?

ARTICLE VIII. — CONCLUSIONS GÉNÉRALES.

Après l'analyse détaillée des différentes formes de mariages et d'unions pseudo-matrimoniales, il est nécessaire d'en faire la synthèse.

Certaines espèces, considérées par les Nkundó comme étant des mariages légitimes, diffèrent pourtant plus ou moins du mariage type, parce qu'ils sont adaptés à des circonstances particulières. Tels sont le mariage de la veuve avec l'héritier et le mariage par remplacement après divorce. Quant à nous, nous pouvons nous ranger à l'opinion des indigènes; car ces unions, lorsqu'elles sont conclues d'une façon normale, ne comportent rien qui soit contraire à la nature d'un mariage valide tel que nous le concevons (1).

Par contre, les Nkundó jugent les autres formes comme ne répondant pas ou tout à fait imparfaitement à l'idée qu'ils se font d'un mariage régulier. L'union d'une veuve avec un parent éloigné du défunt n'est qu'une espèce de concubinage légitimé. L'offre d'une épouse comme *gage*, l'échange et l'achat sont considérés comme des *formes* absolument inférieures. Il est donc préférable que nous les désignions par le terme d'unions pseudo-matrimoniales. Car quoiqu'elles soient admises comme légitimes par les tribus qui les pratiquent, elles y semblent plutôt tolérées qu'approuvées.

---

(1) Le remplacement après divorce uniquement quand la rupture est légitime et valide en tout droit.

Il y a donc place pour une action des tribunaux indigènes contre ces formes si inférieures, action d'ailleurs favorisée par le texte du *Recueil à l'usage des Fonctionnaires et des Agents du service territorial au Congo belge* (éd. 1930, p. 375).

Dans les lignes que nous allons consacrer à l'examen de la nature du mariage nkundó, nous pouvons donc nettement exclure ces unions pseudo-matrimoniales.

ARTICLE IX. — LA NATURE DU MARIAGE NKUNDÓ.

Arrivés à ce point de notre étude, il nous faut faire la synthèse des principales conclusions que notre analyse nous a fournies jusqu'ici et tâcher d'en déduire la notion de l'essence du mariage nkundó.

Le mariage, en ethnologie bantoue, se définit plus ou moins : le lien entre deux personnes de sexe différent, créant pour les conjoints un état social, une situation économique particulière et légitimant leur progéniture (1). Cette définition diffère assez bien de la définition philosophique, qui est plus restreinte, en exigeant un contrat stable entre homme et femme de livraison mutuelle des droits exclusifs sur les corps en vue des actes procréateurs.

En quoi le mariage nkundó se conforme-t-il ou s'oppose-t-il à ces définitions? Ou plutôt : quelle est la définition que nous devrions donner du mariage nkundó et en quoi sa nature juridique consiste-t-elle?

---

(1) Cfr. *Recommandations pour l'étude de la famille*, éditées par l'Institut international pour l'étude des langues et civilisations africaines.

Rappelons d'abord brièvement quelques données capitales pour le problème en ajoutant quelques constatations que les pages suivantes nous fourniront, mais qui sont indispensables pour obtenir une vue d'ensemble. Ensuite nous tâcherons d'en dégager la base juridique.

Pour la forme du mariage légitime, le droit nkundó requiert comme conditions indispensables :

1° Le versement d'une dot;

2° L'intermédiaire, pour ce versement, d'un ou plusieurs témoins qualifiés.

La stabilité est infirmée par l'admission du divorce. Dans une société comme celle-ci, la chose est inévitable. Mais tout est mis en œuvre pour en restreindre la fréquence : dot et contre-dot, opposition de la part des autorités familiales, etc. (1).

L'exclusivité des droits sur les corps sera examinée au chapitre VI. Disons seulement que l'adultère n'est pas reconnu légitime, quoique les Nkundó s'en fassent une idée toute différente de la nôtre, qu'ils admettent des dérogations au principe de la fidélité et qu'ils tolèrent certaines licences.

Une question de haute importance pour notre but est celle du consentement. Mais son examen est fort ardu, parce que cet élément est relégué par les indigènes à l'arrière-plan, tandis qu'ils font ressortir davantage le facteur dot; ce qui ne doit pas nous étonner, puisque de par sa nature matérielle et palpable celle-ci retient mieux leur attention (2).

Remarquons d'abord que, par les Nkundó, la validité d'un mariage n'est jamais mise en doute pour défaut de consentement. On rencontre bien des femmes qui refusent le mari auquel on les destine comme remplaçantes, en invoquant le fait que la dot n'a pas été versée pour elles, ce qui veut dire qu'elles ne se considèrent pas comme partie contractante. Mais, à ma connaissance, leur opposition n'est pas considérée comme rendant le mariage invalide. J'ajoute « à ma connaissance », parce que cette question étant fort embrouillée dans la mentalité indigène, j'admets la possibilité de découvertes ultérieures qui prouveraient que les Nkundó attachent au consentement plus d'importance que nous n'en apercevions pour le moment. D'ailleurs, le fait que tout mariage normal comporte une cérémonie d'expression du consentement est une indication dans ce sens.

---

(1) Cf. chap. VIII, art. I et II.

(2) Constatation qu'on peut faire également pour les profanes européens dans les questions d'ordre juridique et autres.

Examinons maintenant nos données sur la valeur du consentement et de son expression.

A moins d'un cas exceptionnel dont nous pouvons à bon droit omettre de tenir compte dans cette synthèse, puisqu'il n'influe en rien sur nos conclusions, il y a dans le mariage type toujours consentement des époux. Celui-ci est d'abord privé, puis porté à la connaissance des parents, qui y donnent leur approbation. Lors du premier versement dotal, la fiancée l'exprime par un acte public et officiel, tandis que le mari le manifeste en accompagnant son père dans toutes ses démarches et en prenant chez lui sa future. Aux yeux des Nkundó, cela est tout à fait suffisant.

Une seconde question se pose à ce propos. Le consentement est exprimé lors du versement de l'*ikulá*. Or, le véritable paiement dotal ne se fait que plus tard et sans renouvellement du consentement. L'expression du début, lors des fiançailles, peut-elle être considérée comme suffisante, parce que virtuellement persistante? A mon avis, rien ne s'y oppose.

Pour le mariage par héritage, les formalités ordinaires de l'expression du consentement sont omises, parce qu'aucune nouvelle dot n'y est versée. Toutefois, nous y constatons que l'héritier doit aller prendre la veuve dans sa famille en faisant un paiement spécial. Bien que les Nkundó expliquent celui-ci comme une marque de respect envers la famille de la veuve, nous pourrions interpréter ces actes comme l'expression, adaptée à ce cas, de la volonté du nouveau mari d'épouser la femme, tandis que pour celle-ci le fait d'accompagner l'héritier est en réalité la manifestation de son consentement à l'union. Cette interprétation est confirmée par la stipulation juridique que le paiement des *bekooli* doit être renouvelé par chaque membre de la parenté du défunt qui veut épouser la veuve, tandis que le contrat dotal demeure inchangé. Ce versement n'émane donc nullement, comme la convention dotale, de la famille, mais est bel et bien un acte personnel de celui qui veut prendre la veuve comme son épouse.

Pour le remplacement après divorce, l'extériorisation du consentement est plus vague, puisqu'elle se restreint aux démarches du mari auprès de son beau-père, d'une part, et, du côté de la femme, au fait d'accompagner l'époux. On doit en dire autant de l'héritage d'une *bosóló* (chap. III, art. III). Il serait toutefois contraire à la réalité de conclure de cette forme très réduite de son expression à l'absence du consentement de la femme : dans ces questions, leur mentalité diffère totalement de la nôtre. Etre remplaçante est considéré comme un devoir et accepté comme tel; psychologiquement, il y a souvent consentement, tout comme l'obligation de se soumettre aux commandements divins, aux lois religieuses ou civiles, n'exclut point du tout la volonté. Même la crainte révérentielle, la peur des châtiments, etc., n'enlèvent pas le libre exercice de la volonté, bien qu'elles le diminuent. Pourtant, il se peut trouver des cas où la peur ou la contrainte soient telles qu'elles enlèvent complètement la liberté.

Quant aux unions précoces (chap. IV), la question est encore plus ardue. Ce ne sont que les fiançailles qui s'engagent dans la prime jeunesse. De la part du mari le consentement est exprimé d'une manière absolument suffisante. Comme le stade provisoire ne passe à l'union définitive qu'à l'approche de la puberté, la jeune fille peut être considérée capable d'un consentement suffisant pour un mariage valide, consentement qu'elle exprime en se rendant chez son mari. Toutefois, si l'on compare l'expression du consentement dans ce cas avec celle que nous constatons dans les autres unions, on la trouve ici très atténuée et fort inférieure.

Nous pouvons donc admettre que, d'une façon générale et dans les circonstances ordinaires, la liberté est sauve et que le consentement est exprimé d'une manière suffisante.

Après avoir rappelé ces données générales, essayons de dégager la nature juridique du mariage nkundó. Dans le droit ecclésiastique et dans le droit civil européen, le mariage se fait par l'échange officiel des consentements mutuels. Pour le Nkundó, le mariage se fait par le versement officiel d'une dot, auquel versement s'ajoute le consentement des époux, manifesté d'une façon plus ou moins claire et explicite, d'après les cas, mais que nous avons reconnue comme étant suffisante.

Les versements dotaux sont un contrat passé entre les familles des époux. Cette convention est considérée par les Nkundó comme constituant le mariage. Pour eux le consentement n'en est qu'un accessoire, attitude bien naturelle, à cause de l'infériorité de leur analyse, comme nous l'avons vu ci-dessus. Dans le droit civil européen il existe, à côté de l'échange légitime des consentements, qui constitue l'union conjugale, le contrat de mariage ou convention, expresse ou tacite, réglant les questions pécuniaires, et qui n'est qu'un accessoire du mariage. C'est donc juste l'opposé de la pensée des Nkundó.

Toutefois, nonobstant l'idée que nos indigènes se font de la valeur du consentement comme tout à fait accessoire dans la constitution du mariage, nous pouvons approfondir cette question et en faire l'analyse juridique, en nous basant pourtant uniquement sur les faits observés.

La manifestation de la part des deux époux de leur consentement au mariage est, dans son essence juridique, un véritable contrat, que nous pourrions appeler pacte conjugal : ils expriment leur volonté de s'unir comme conjoints, et cela de la façon prescrite par la loi. Le fait que les Nkundó n'attachent qu'une importance inférieure à ce contrat ne détruit pas sa réalité.

Quelle que soit donc l'importance relative que les Nkundó attachent à ces deux éléments, nous pouvons admettre en toute sûreté que leur union matrimoniale comprend dans la réalité deux composantes : la convention dotale et le pacte conjugal ou expression des consentements.

En droit naturel éthique le mariage est un contrat passé entre les époux : c'est le consentement de ceux-ci qui constitue le mariage. Pour les Nkundó, au contraire, — c'est du moins ce qui ressort de leurs affirmations, explications, etc., — l'homme et la femme deviennent mari et épouse par le versement de telle partie de la dot. Si leur analyse épuisait la question, il y aurait une opposition catégorique entre leur système et la nature philosophico-juridique du mariage. Mais il existe de fait un pacte de consentement qui — bien que pour nos gens il soit accessoire — constitue un élément intégrant du complexe d'actes et de cérémonies dans lequel consiste leur contrat matrimonial, ce qui le rend conforme à la définition philosophique du mariage.

Comment devons-nous nous représenter la relation entre le pacte conjugal et la convention dotale ? Je pense qu'en allant au fond juridique de la question nous pouvons nous exprimer comme suit : les époux nkundó donnent leur consentement à l'union telle qu'ils la conçoivent; ils veulent devenir mari et femme d'après la pratique en vogue dans leur communauté et selon les règles prescrites par leur droit. Ils expriment leur volonté de s'y conformer. Dans le mariage par *nkumbó*, l'union est d'abord provisoire (fiançailles), définitive ensuite dès le versement du *walo*. C'est comme si les futurs se disaient : nous voulons être mari et femme, et nous le deviendrons effectivement du moment que nos familles respectives exécutent la partie essentielle de la convention dotale. Celle-ci est comme la condition indispensable du contrat matrimonial; mais, dans l'infériorité de leur analyse, les Nkundo l'expliquent comme en étant l'élément constituant unique. Juridiquement parlant, les fiancés font dépendre leur consentement définitif de la réalisation ultérieure de la convention dotale. Il en est foncièrement de même dans les unions précoces. Dans les autres formes de mariage, nous pouvons adopter — *mutatis mutandis* — une interprétation identique. Ainsi, dans l'héritage, l'héritier et la veuve ajoutent leur consentement à la convention dotale préexistante et persistante. Quant au cas de remplacement il ne diffère pas du précédent.

Contre tout cela on peut formuler l'objection que les Nkundó ne considèrent pas l'héritage et le remplacement comme de nouveaux mariages, mais bel et bien comme la continuation de l'union persistante malgré le changement de la personne des épouses. La réponse est incluse dans les principes que nous avons posés ci-dessus. En effet, à cause de l'insuffisance manifeste de leur analyse, ils ne s'aperçoivent pas de l'existence du contrat de consentement; ils ne distinguent pas ce pacte conjugal qui change, de la convention dotale qui seule persiste. Et par le fait que pour eux la convention dotale est l'essentiel, le pacte conjugal l'accessoire, il ne prêtent attention qu'à celle-là. Nous pouvons donc légitimement interpréter leurs affirmations sur la nature des unions par héritage et par remplacement comme se référant au contrat dotal. Ainsi, le fait que chaque parent du défunt qui désire épouser la veuve doit effectuer un paiement individuel (*bekooli*), tandis que le contrat clanique persiste inchangé, prouve la réalité effective de la distinction entre convention dotale familiale et pacte conjugal personnel.

Résumant toutes ces considérations, nous pensons être en droit de poser comme définition du mariage nkundo : un contrat conjugal entre un homme et une femme, contrat stable en soi et lié à une convention dotale, de nature et de formalités déterminées, entre leurs familles.

Nous pouvons donc conclure que dans sa nature intime le mariage nkundo est conforme à la définition que l'éthique donne de cette institution en général et qu'il en remplit toutes les conditions essentielles (¹).

(¹) Je suis très reconnaissant à M. le Procureur général A. Sohier pour avoir, d'une façon toute particulière, attiré mon attention sur le côté juridique de ce problème et m'avoir ainsi invité à l'approfondir.

CHAPITRE IV.

AGE DES MARIÉS.

Le Nkundó peut se marier à tout âge. Son droit ne contient aucune stipulation à ce sujet. Pourtant l'habitude courante voulait autrefois que la fille était mariée très jeune, tandis que les garçons ne pouvaient prendre femme qu'à un âge réellement avancé. Actuellement, l'époque du mariage a été retardée pour un nombre toujours croissant de filles, et pour les garçons elle a été fort avancée presque universellement. Examinons la situation en détail, en distinguant entre les sexes.

ARTICLE I. — LES FILLES.

La coutume nkundó admet le cas — autrefois très fréquent et encore bien en vogue à présent — de l'engagement d'une enfant attendue, non encore née, ou encore en très bas âge, mais déjà promise comme épouse à X... ou Y... C'est ce qu'on nomme *banda bǫna*, ou *bǒmoto* = littéralement : compter une enfant, ou une femme. L'*ikulá* est versé immédiatement. Plus tard l'affaire se poursuit de la façon ordinaire; les autres parties de la dot sont versées, soit pendant la jeunesse, soit, de préférence, au moment où la fiancée rejoint son mari.

Entre-temps, si une de ses parentes est déjà l'épouse du polygame, ou d'un parent de celui-ci, l'enfant est élevée, dès un âge plus ou moins jeune d'après les circonstances, dans la famille de son mari. Elle loge chez sa parente. Elle peut alors avoir, par exemple, 7 à 8 ans à peine. Si personne ne peut prendre soin d'elle dans le clan du mari, elle n'y passe qu'une ou deux semaines, pour faire peu à peu la connaissance des personnes et des lieux, visite qu'elle réitère de temps en temps. Sa mère l'y accompagne, car elle ne saurait s'y habituer toute jeune et seule, sans soutien, sans parents. Il faut donc attendre qu'elle atteigne l'âge d'une certaine indépendance où elle peut se tirer d'affaire elle-même. C'est en général vers les débuts de la puberté, donc entre 12 et 15 ans.

Tout comme les femmes adultes, elle est déjà nommée *bompáka* ou *wálí*, conformément avec la partie de la dot versée. Elle a tous les devoirs et tous les droits de l'épouse : relations sexuelles, préparation des aliments, soins du ménage, etc. Aucune date, aucun âge n'est fixé pour le commencement de la cohabitation. Cela s'arrange entre le mari et ses beaux parents. Ceux-ci n'ont pas le droit d'en retarder le moment, même si leur fille est encore trop jeune, mais ils peuvent user de leur grande influence sur le gendre. La génération moderne n'est pas choquée par les relations entre un adultère et une impubère. D'ailleurs, du point de vue juridique, tout est régulier; comme il a payé la dot, il est le mari légitime et a droit à sa femme. Tout dépend de sa mentalité individuelle, de sa passion ou de son respect pour le corps de sa jeune femme. S'il est raisonnable, il sera très prudent dans les relations ou s'abstiendra pour ne pas « abîmer » le corps de son épouse. Mais en droit, il lui est loisible d'agir à sa guise. Aussi trouve-t-on des adultes qui ont des relations suivies — de façon ou d'autre — avec leur femme, qui ne montre pas le moindre développement des seins. De sorte que là la fonction nuptiale s'exerce avant la nubilité (1). Les conséquences au point de vue natalité se laissent deviner sans peine. Il se peut aussi que le mari soit également impubère. Cela ne met pas obstacle à la cohabitation. Dès qu'il se sent devenir homme il construit sa case où ils habitent ensemble. Dans tous ces cas, la jeune fille rentre souvent chez ses parents, et parfois prolonge ses visites durant des semaines sans voir son mari.

---

(1) Remarquons ici que jeune fille non encore nubile ne se nomme pas *filingo* en lonkundo, comme dit ENGELS, *loc. cit.*, p. 36. Ce mot n'est que la transformation nkundo du latin *virgo*. Il n'existe aucun terme spécifique pour (in)nubile. Une jeune fille qui n'est pas encore femme, et qui n'est plus enfant, se nomme *ilembeleke*.

Autrefois la chose ne se passait pas de la même façon. Il arrivait fréquemment que la jeune épouse refusait l'acte sexuel, surtout si le mari était notablement plus âgé. Sa pudeur et sa timidité natives, jointes à son éducation, en étaient la cause. Généralement le mari polygame respectait ses sentiments, jusqu'à ce que peu à peu elle se fût laissé amadouer et que le développement physiologique normal s'étant accompli et l'amour parvenu à un degré suffisant, elle commençât à suivre la pente de l'instinct. A la lumière de ce qui a été dit au chapitre I, IIe partie, article IV, § 2, A, nous n'avons aucune peine à admettre cette affirmation de nos informateurs; la chose n'a rien que de naturel.

Dans les fiançailles d'une enfant attendue, il peut arriver que les faits déçoivent les espoirs et que l'enfant pour lequel l'*ikulá* a été payé soit un garçon. Le contretemps est arrangé comme suit : ou bien le prétendant attend la naissance d'une fille, ou bien entre lui et le nouveau-né s'établit une alliance d'amitié et d'entr'aide (*boseka*, cfr. chap. I, Ire partie, art. III), qu'on nomme alors *liála jǎ jwende* = mariage d'homme (*matrimonium viri*). D'aucune façon l'*ikulá* versé n'est restitué. Si leur amitié n'est pas rompue plus tard, elle mènera au mariage de la fille de l'homme pour lequel l'*ikulá* a *été* payé avant sa naissance avec celui qui l'a versé ou avec son fils ou petit-fils. Dans ce cas, il n'y a pas lieu de payer un nouvel *ikulá;* il ne reste qu'à compléter la dot de la façon normale.

L'acquisition d'une jeune enfant se fait soit pour soi-même, soit à l'intention d'un fils, d'un frère puiné, etc. Le premier cas était autrefois le plus fréquent, car les vieux gardaient pour eux-mêmes les femmes et voulaient en profiter avant de les laisser en héritage aux jeunes. Mais le dernier cas se présentait aussi.

Le but était d'éviter que, en cas de décès prématuré du père, les héritiers n'accaparent à leur profit exclusif le harem et les valeurs dotales — ce que, en principe, ils ont le droit de faire — et enlèvent ainsi les moyens d'obtenir une épouse aux jeunes encore inexpérimentés et incapables de se défendre. C'est donc un moyen de favoriser les fils, etc. et de leur fournir une épouse plus tôt que dans la pratique courante. A présent ce motif vaut encore plus qu'autrefois, en raison du mariage plus précoce des garçons.

D'autres causes interviennent, et cela pour les deux cas indiqués. C'est la plus grande certitude d'en avoir pour son argent, car, pour diverses raisons, les valeurs peuvent disparaître au cours des longues années d'improductivité.

En outre, la raison, à mon avis la plus profonde, et d'ailleurs très souvent invoquée par les Nkundó, est celle de pourvoir personnellement à l'éducation de la future épouse. Il va sans dire que le mari a tout intérêt à s'en occuper lui-même : il pourra l'accoutumer, dès sa jeunesse, aux circonstances spéciales, aux lois claniques, aux habitudes particulières (qualités, défauts, façon de vivre, etc.) de sa famille et de ses épouses, sans oublier les siens propres. Il peut la façonner à ses goûts et désirs. S'il y réussit, il y a là pour lui d'énormes avantages. Ceci ne doit pas s'entendre comme s'il s'en occupait personnellement. Car il sait qu'il n'est pas éducateur né. Aussi en charge-t-il de préférence sa mère (tante, sœur), qui aime cette obligation et est contente d'aider son fils et d'intervenir d'une façon immédiate et intime dans son ménage.

Enfin, l'alliance d'« amis » donne souvent lieu à des fiançailles précoces entre leurs enfants respectifs. Si plus tard les enfants ne veulent pas du mariage, l'affaire en reste là. On procède à la restitution, ou l'on arrange une substitution. Tel le cas qui s'est présenté pendant la composition de ce travail. Il y a bien vingt ans, Lokóta de Bolíngo et Insílọ de Bọnjọku se sont liés d'amitié (*boseka*). Le premier engendre un garçon (Ituwó), et le second une fille (Lọkọkú). Les parents font les fiançailles de leurs enfants par versement de l'*ikulá*. Arrivé à l'âge de prendre femme, Ituwó n'a pas envie d'épouser Lọkọkú : son cœur s'est épris d'une autre. Mais il a un frère plus jeune : Itọkọ́, qui ressent de l'affection pour Lọkọkú; il s'en ouvre à sa mère (son père étant mort entre-temps), qui renoue les relations avec Insílo. Tous se mettent d'accord sans difficulté. Itọkọ́ a donc épousé Lọkọkú au lieu de son aîné, après versement de la dot.

Si l'union engagée ne satisfait pas la fillette, elle est toujours libre de la faire rompre selon les règles du droit et non simplement pour défaut de consentement. Il est à noter que dans ce cas le mari n'a droit à aucune compensation pour avoir élevé cette enfant.

Malgré l'intérêt que présentent, d'un côté, les unions précoces, il serait, d'autre part, utile de les contrôler rigoureusement, parce que, à cause du jeune âge, l'affection fait souvent défaut; en tout cas, il serait utile de mieux sauvegarder la liberté et de ne pas faire semblant d'encourager ces unions précoces, comme cela se pratique parfois par l'exemption de l'impôt supplémentaire des épouses non adultes de polygames.

Aucune loi ne prescrit que la sœur aînée soit mariée avant la puînée, mais c'est la pratique commune, et l'on n'y fait exception qu'à cause des circonstances, dont la principale est que la puînée trouve un prétendant avant l'aînée, motif qui comprend et résume tous les autres (dispositions psychologiques ou physiques défavorables de l'aînée).

Le changement qui commence à se manifester dans cette pratique du mariage précoce des filles est dû à la liberté plus grande introduite par la colonisation. Pourtant, comme il n'y a pas d'avantages spéciaux attachés à ce changement, il est encore très faible. L'éducation chrétienne des parents doit nécessairement faire retarder l'époque du mariage pour les filles, et elle le fera *ipso facto* dès que l'influence chrétienne sera assez forte dans la région.

ARTICLE II. — LES GARÇONS.

Hormis les rares cas de fiançailles de deux enfants en bas âge, il était autrefois de pratique normale et courante que les hommes restent célibataires durant de longues années après leur nubilité. Les vieux se servaient d'abord eux-mêmes, et les jeunes n'avaient qu'à attendre, comme leurs aînés, leur tour. Cela était trouvé tout naturel. Plus tard ils pourraient fonder un foyer et « profiter » de la vie. Entre-temps ils trouvaient moyen de se dédommager un peu avec les femmes de certains parents, ou d'autres, si l'occasion s'en présentait.

Pour expliquer cet état de choses on peut invoquer l'organisation politique de la société nkundó, basée sur l'âge. De ce fait il est naturel que les tenants de l'autorité en aient les marques extérieures, dont une des principales est la richesse manifestée par la possession de femmes. Mais la situation présente, que nous indiquerons plus loin, infirme beaucoup cette explication.

Il est plus naturel de considérer ce retard dans le mariage des jeunes gens comme une conséquence logique du mariage en bas âge des filles. Supposons un garçon de 15 ans, tandis que sa sœur, dont la dot devrait lui revenir, n'a que 3 ans. Elle est mariée à cet âge. Leur père commun n'a rien de plus pressé que d'employer le capital reçu, si minime soit-il, au lieu de le laisser improductif avec le danger de le perdre un jour pour une raison quelconque. Il s'en sert donc pour obtenir une femme, en bas âge souvent, pour lui-même ou pour son frère. Voilà donc le garçon privé, à l'âge adulte, des moyens de se constituer un foyer. Il devra attendre l'acquisition de nouvelles richesses, soit par son travail personnel, soit grâce à l'aide de parents divers; soit par la mort de son père et de ses oncles, ou — souvent — grâce à la dot d'une fille à naître de la *nkita* de sa sœur. Dans cette dernière hypothèse, autrefois toute commune, il doit forcément patienter de longues années. Ainsi, dans l'exemple cité au chapitre II, art. X, Bakutu aurait, si la chose s'était passée quelques décades avant, dû attendre la dot de sa cousine Wängi, plus jeune que lui d'au moins 25 ans. Si alors on lui avait laissé le début de dot, il aurait encore été forcé d'attendre plus de 10 ans avant de devenir époux au sens plein, car cet *ikulá* aurait servi aux fiançailles d'une enfant en bas âge. Plus probablement, il aurait été jugé trop jeune; la dot aurait été employée en faveur d'un autre et il aurait dû attendre une nouvelle période de *x* années. Une fois admise la pratique du mariage en bas âge des filles, il n'y a pas d'autres issue; tout s'enchaîne et s'entraîne inévitablement, si l'on tient compte de la mentalité de cette société.

Le pouvoir qu'ont les vieux d'agir de cette façon à leur profit provient de l'organisation patrimoniale collective de la peuplade (ch. II, art. X et XI, 3°, B). La dot revient à la famille; le droit des membres n'est pas personnel et exclusif, mais découle de leur position hiérarchique dans le groupe.

Toutefois, le fait qu'un homme peut, dans l'attribution de la dot de sa sœur utérine, évincer son frère né de mère différente semble indiquer qu'il était primitivement le principal titulaire du droit à ces valeurs, droit dont l'exercice est différé avec les transferts concomitants.

Nous avons parlé d'improductivité de la dot. C'est là le raisonnement des Nkundó, qui n'est exact que parce [illegible] les vieux veulent se servir avant leurs fils. En réalité, ils pourraient très bien concilier la productivité de la dot avec les aspirations des jeunes, du moins dans beaucoup de cas: ils n'auraient qu'à employer les valeurs reçues en faveur de leurs fils, en acquérant à leur intention des filles d'âge égal. La productivité bien comprise n'en serait pas diminuée, puisque les biens resteraient dans la famille. Au contraire, elle en serait augmentée par la naissance probable d'une plus nombreuse postérité. Mais les connaissances physiologiques de nos indigènes ne semblent pas avoir été assez développées pour leur permettre la formation d'un tel jugement. Et, explication bien plus vraisemblable, l'égoïsme a tellement obnubilé leur intelligence et a fait taire la voix du bon sens et de l'amour paternel, pour multiplier leurs femmes, et ainsi augmenter la satisfaction facile de leur sensualité, accroître leurs richesses et renforcer leur position sociale; après leur mort ce sera le tour de leurs fils.

Cette situation est aggravée par le fait que l'héritage des veuves est dévolu au frère, et — à l'exception de la *bosóló* — nullement au fils; elles restaient donc au pouvoir des vieux.

A cause de cette attitude des vieux, la plupart des femmes étaient accaparées par eux; ils se constituaient des harems importants, de sorte qu'il était très difficile pour les jeunes de trouver une femme à épouser; ils devaient s'estimer heureux si leur père leur fournissait une enfant. Aussi était-il inouï qu'un jeune homme de 20 à 30 ans se mariât, si l'on excepte quelques cas d'acquisition d'une enfant destinée à devenir après des années son épouse. Les hommes avaient ainsi régulièrement atteint la quarantaine, ou davantage, avant de se marier.

Actuellement, la situation est complètement modifiée : l'attitude des vieux est devenue bien plus favorable aux jeunes, et presque normale. La grande majorité des pères procurent, s'ils en ont les moyens, une femme à leurs fils dès que ceux-ci sont en âge et en expriment le désir. Cette amélioration est due à la plus grande facilité de se marier. Un grand nombre de jeunes gens ont maintenant leur femme, qui, s'ils avaient vécu sous l'ancien régime, seraient toujours célibataires. La jeunesse s'expatriant pour aller travailler chez les Blancs, les parents ont pitié de leurs fils et n'aiment pas les laisser partir sans femme qui puisse en prendre soin et leur préparer la nourriture. Cela a infligé un coup sérieux à l'ancienne coutume. Et même pour les jeunes gens qui restent chez eux, il n'est plus si difficile de se procurer une épouse. L'amour paternel a ici repris le dessus sur l'égoïsme.

D'autre part, les vieux ont été forcés à plus d'humanité, car les jeunes femmes, avec la liberté que leur procure l'occupation européenne, s'enfuyaient vers les centres, délaissant leurs maris, pour aller rejoindre, sous la protection des Blancs, leurs amants jeunes comme elles. Il était donc bien plus intelligent de procurer d'une façon honnête une épouse à leurs fils, que de s'exposer à de grosses palabres de la part du mari abandonné.

Il appert de tout ce qui précède que l'homme était considérablement plus âgé que son épouse. Mais de par le fait de l'héritage des veuves, il arrivait — et arrive — aussi qu'un homme obtint des femmes plus vieilles que lui. Même dans les mariage des jeunes gens à l'époque actuelle, nombre d'épouses sont nettement inférieures en âge à leurs maris; bien des adolescents ont reçu comme épouses des fillettes impubères.

En règle très générale, la femme nkundó n'aime pas que son mari soit beaucoup plus âgé qu'elle, et moins encore qu'il soit plus jeune. Actuellement, les unions entre personnes d'âge égal augmentent de plus en plus. Ceci est dû aux remariages de divorcées qui préfèrent des époux de leur génération aux vieillards qui les ont « payées » d'abord, plutôt qu'à des unions originales entre égaux. L'influence de ménages chrétiens est appelée à jouer un grand rôle éducateur dans ce domaine, pour rendre normale la situation des filles.

Par contre, les garçons doivent se marier à tour de rôle, selon leur âge, à cause de la loi d'ancienneté qui régit les rapports sociaux. Voilà la règle. Mais elle peut recevoir des accrocs de par une autre règle : celle des droits sur la dot, directe ou médiate, d'une sœur. Les fils d'un polygame n'ont pas des droits absolument égaux sur les dots de leurs sœurs. L'un d'eux peut s'opposer à ce que son frère, né de mère différente et non apparentée à la sienne, profite de la dot payée pour sa sœur utérine. Son droit prévaut incontestablement. Mais s'il a d'autres sœurs, l'amour fraternel lui fait un devoir d'aider son frère moins fortuné. Si chacun d'eux a une sœur utérine, il peut y avoir interversion des droits dotaux, puisqu'elle ne cause de préjudice à personne. Enfin, si le puîné seul a une sœur, il y a un droit strict et personnel, et il peut ainsi arriver qu'il se marie avant son aîné. Mais, à moins d'une opposition irréductible de la mère, on tâche d'ordinaire d'arranger l'affaire à l'amiable, en assignant au puîné la dot future d'une nièce ou cousine. Telles que nous venons de les expliquer, ces règles ne valent absolument que pour les temps actuels. Autrefois elles existaient pareillement, mais de par le retard du mariage des fils, comme nous l'avons vu, il se produisait un transfert des droits qui pouvait bouleverser tout cet ordre. En pratique, comme beaucoup d'hommes commençaient la vie matrimoniale après la mort de leur père ou oncle, donc avec des femmes héritées, les aînés en bénificiaient avant les puînés (1).

Enfin, l'aîné peut être privé de son droit pour certaines raisons, comme un manquement grave aux devoirs de respect et de soumission à son père, qui, pour le punir, le maudit, le déclare publiquement déchu de sa position d'aîné et lui interdit l'acquisition d'une épouse. Cette pratique n'est plus en vogue à présent : elle n'aurait plus grand effet, car le jeune homme irait tenter la fortune ailleurs. Mais l'histoire nous en a laissé des exemples, comme celui d'Ikété yà Lonkinja, premier-né d'Ikété Elonɔɔma éà Longómbá, ancêtre de la famille Bombénga wà Bokenda (Bɛsɔmbɔ).

---

(1) Cfr. aussi chap. II, art. X.

CHAPITRE V.

EMPÊCHEMENTS AU MARIAGE.

Le lonkundo ne connait pas de terme spécifique pour « empêchement au mariage ». Comme dans nos langues européennes, on emploie des mots à sens général.

Nos gens ne font aucune distinction entre empêchements dirimants et empêchements prohibitifs. Nous parlerons donc simplement d'empêchements sans faire entre eux de distinction.

ARTICLE I. — LA « RACE ».

Au point de vue de la diversité de races, on ne peut faire entrer en ligne de compte que les Batswá. Avec eux, les mariages sont sévèrement défendus. Les règles du savoir-vivre nkundó sont très strictes pour les rapports entre Baotó et Batswá. Il est inouï que, même pour une simple conversation, les sexes des deux races se mêlent. A *fortiori* ne saurait-il être question de mariages.

Chez les Bilángi, tribu de Batswá des Injɔ́lɔ́ de la Salonga-Lofiaka (mais qui refusent absolument le nom de Batswá ou de Balómbę), on relève, à ma connaissance, deux cas d'union. Il s'agit de deux femmes Baotó et, coïncidence singulière, originaires toutes deux de Lotángonda (Injɔ́lɔ́, Engónjó). L'une, Njalí, fille de Yɔlę et sœur de Lomúlɔ́; l'autre, Nsɔmbɔla, sœur de Limpęma.

Njalí fut prise en mariage par Bakao d'Ikindafɔ́lɔ́. Désirant ardemment des enfants et n'en ayant pas eu de ses deux maris nkundó successifs, elle s'enfuit chez les Bilángi, dans l'espoir d'une meilleure chance. Son attente

[p.241]

ne fut pas déçue : elle donna la vie à quatre fils : l'aîné, Bọnkọ́nọ, décédé depuis plusieurs années; Bakao (Georges), mort en 1933, et deux encore en vie : Bọnkọ́m (Louis) et Jọkẹ (Henri). En 1933, leur descendance à eux quatre se composait de treize fils, six filles, quatre petits-fils et une petite-fille. Mais entre Bakao et Njalí il n'a jamais existé de mariage légitime, aucun versement dotal n'ayant été effectué. Et la descendance forme un petit clan Bilángi, dépendant du clan de l'aïeule (Ilongó de Lotángonda).

Le second cas est un peu plus récent. Il est arrivé au début de la pénétration européenne. Dans le bouleversement général de cette époque, les indigènes du village Bosúka (Bilángi de Lingọnjú), profitant de l'absence de beaucoup d'hommes adultes entraînés par les soldats à l'expédition contre les Mbole, purent saisir la femme Nsọmbọla et l'amenèrent chez eux. Elle aima un des hommes de Bosúka, qui, après de longues années, l'« acheta » au prix de deux esclaves. Elle y vivait heureuse, jusqu'en ces dernières années, où le désir de rentrer dans sa propre race a repris le dessus. (Elle ne laisse pas de descendance.)

Ici nous avons donc un cas où les Ŋkundó se sont inclinés devant la volonté de la femme et se sont rendus à l'inévitable, en acceptant la dot pour Nsọmbọla. Ce qui prouve que, éventuellement, ils savent plier leurs exigences coutumières.

Toutefois, ces exemples exceptionnels n'ont pas trouvé d'admirateurs ni d'imitateurs, et l'opposition reste entière contre les unions entre les deux races. On ne veut pas de mélange. La position occupée par la famille hybride de Bakao dans le village de Lotángonda est très significative. Car il y est fait exception à la règle applicable à pareil cas : que l'enfant sans père légitime est incorporé dans le clan de sa mère. Les descendants de Bakao et Njalí dépendent de Lotángonda, en font partie politiquement, mais autrement s'ils vivaient dans le milieu purement indigène, où ils seraient certainement assimilés aux Batswa.

L'introduction et l'entraînement des Batswá dans la vie économique de l'Européen peuvent occasionner et favoriser le mélange des races. Les richesses qui sont ainsi mises à leur portée peuvent leur servir à séduire certaines femmes Baoto plus lascives ou cupides, surtout les habituées chez qui le vice a éteint tout sentiment de convenance et d'honnêteté et qui rôdent toujours aux environs des centres, camps, marchés. Le danger augmente quand des Batswá célibataires, engagés comme travailleurs à quelque titre que ce soit, sont envoyés exécuter leur besogne à une grande distance de chez eux, et surtout si parmi leurs compagnons le taux des hommes mariés n'est pas suffisamment élevé. Ceci n'est pas la description d'une situation, — la cloison entre les deux races étant toujours fort étanche, — mais une conjoncture qui n'est pas impossible, comme l'indique le cas arrivé en 1932 et qui me fut communiqué par le médecin alors en charge du dispensaire de Flandria, d'un Bǫtswa, coupeur de fruits au service des H. C. B., atteint d'une syphilis d'origine indubitablement sexuelle.

Contrairement à la race, la différence de peuple ou de tribu ne constitue pas un empêchement. Les Nkundó proprement dits, comme les Elíngá, se marient dans les groupes voisins, là où la situation géographiqu le permet, par exemple avec les Ngombę, les Mbole, les Ekonda.

ARTICLE II. — CONDITION SOCIALE.

Chez les Nkundó la condition sociale n'est pas un empêchement au mariage. A proprement parler, ils ne connaissent pas de classes sociales. Ils distinguent des autorités, des inférieurs, des personnes ou familles qui n'ont pas le droit de dire leur mot dans la politique; mais ces notions n'interviennent pas dans les relations sociales non familialement. Car ils ont hérité de leur père la nature bilángi; et contrairement à la logique ordinaire, ils ne sont pas devenus la parenté de la famille de leur aïeule. Le « principe des races » a, ici aussi, prévalu contre le droit commun.

On n'entend pas parler non plus de relations transitoires ou de concubinage. Un seul cas m'est connu qui n'a pas été heureux et qui n'invitera personne à l'imitation. Il arriva vers 1913. Un certain polygame, Lokóta de Bọkẹkẹ (Bombwanja), s'éprit de la femme de Bonkíngó, actuellement capita de Bosáola (Batswá de Ntómbá, Bombwanja). Il devint la risée de toute la région, mais l'amour passa outre. Seulement, dans son ménage, la chose était plus grave. Une de ses femmes (Ámbánaẹlẹ) ne tarda pas à le quitter. Les autres lui refusaient leurs corps et se préparaient au divorce. De la sorte, Lokóta fut bien obligé de cesser ses amours déraisonnables, et tout finit par rentrer dans l'ordre (7).

Des cas de mélange se sont produits à la faveur de la colonisation, en dehors du milieu coutumier, entre Batswá et individus de tribus qui ne connaissent pas cette race. A la Mission de Bokúma réside une femme Bọtswa des Ekonda qui, ayant été amenée par des soldats étrangers, a eu deux enfants avec un homme Mbole. Ces enfants sont méprisés par les Baoto comme par les Batswá des environs, et ils ne trouveront à se marier que s'ils vont se fixer dans leur clan maternel.

Au village de licenciés d'Ingende habite un Bọtswa de Bosílama (Bombwanja) qui, étant soldat pendant la guerre, épousa une femme de l'Urundi, qui probablement ne connaissait pas la race de son mari. Revenus dans cette région, c'est un excellent ménage, et la femme est toujours restée très attachée à son époux. Leurs cinq jeunes enfants ne sont nullement méprisés. Il en serait sans aucun doute ordinaires et particulièrement le mariage. Ainsi un membre d'un clan inférieur, soumis, client, étranger, descendant d'esclave, peut toujours se marier avec une personne appartenant au clan même aîné du groupement. Ces différences sont du domaine de la politique; l'union matrimoniale est une affaire juridique, d'affection et de bonnes relations, basée sur un versement dotal.

---

(7) Ces relations n'ont donné naissance à aucun enfant.

Quant aux esclaves proprement dits, il existe une exception. Mais il faut distinguer entre les sexes. L'union avec une femme esclave était beaucoup pratiquée, mais il n'y avait pas de mariage au sens propre. La conclusion d'un mariage *régulier* était précédée par l'affranchissement. Plus de détails seront donnés au chapitre VII, article V. Quant aux hommes, la situation était différente. L'esclavage était une condition non seulement inférieure, mais même déshonorante, quoique à un degré bien moindre que chez les Anciens. Un amour particulièrement ardent pouvait passer outre, et il existe quelques clans issus d'une femme « libre » et d'un homme esclave, unis en mariage régulier et légitime, le maître payant la dot.

L'opposition n'existe plus contre l'union d'une personne « libre » avec un descendant d'un mariage mixte. Ces enfants peuvent toujours se réclamer de leur ascendance maternelle, qui, dans ce domaine, importe plus pour les Nkundó que l'ascendance paternelle (1).

Pour la première génération issue de conjoints esclaves tous deux, l'opposition est moindre que pour les parents et elle s'atténue progressivement avec le nombre de générations. Envers les petits-fils elle n'existe pratiquement plus. Cela semble provenir de ce que le fait de recevoir de son maître une femme en mariage *régulier* constitue pour l'esclave, non pas un affranchissement (*nsikó, nsikola*), mais une certaine adoption (*usámya, -ámya*).

---

(1) Pour un Nkundó il n'y a pas de honte de ne pas connaître la famille de son père. Mais l'impossibilité de citer le clan de la mère est un grand déshonneur, car elle prouve sa condition d'esclave.

ARTICLE III. — LA PARENTÉ.

Le mariage est défendu entre les membres d'une même parenté (*isangeno*, *bosangema*, du verbe *-sangema* = *être apparenté*). Mais jusqu'où celle-ci s'étend-elle? Il est impossible de donner une règle générale. D'un côté, il est certain que lorsque deux groupements même vivant à côté l'un de l'autre, ne descendent pas d'un ancêtre commun, aucun lien de parenté n'existe entre eux. D'autre part, on ne peut pas dire que tous ceux qui descendent d'un même ancêtre soient parents et que le mariage soit interdit entre les diverses branches de ce groupement. La question revient donc à savoir quel ancêtre est reconnu comme limitant le groupement exogamique. Ce n'est que l'examen de chaque cas particulier qui peut en décider.

On ne peut pas arguer du terme *clan*, car ce mot se définit généralement : groupement de familles unies les unes aux autres par la parenté. Cela ne nous avance guère. Les caractéristiques citées d'ordinaire pour le clan : nom générique, lien totémique (⁷), responsabilité collective, exogamie, non plus ne donnent la solution. Car ces éléments de la définition doivent se compléter mutuellement pour obtenir une compréhension suffisante. Impossible de déterminer aussi les degrés limites qui existeraient chez les Nkundó.

Il nous faudrait donc dresser la liste de tous les *groupements de la peuplade* pour examiner lesquels correspondent à l'idée de clan exogamique. Or, cela n'est pas faisable. Toutefois, voici, à titre d'exemple, la généalogie des Bongili :

L'ancêtre Tólenjou eut d'une femme deux fils : Iloko et Bokungó, et une fille : Ambá. De deux autres femmes il eut Eángé, père des Ikengya, et Efoloko, père des

---

(⁷) Le totémisme ne semble pas exister chez les Nkundó. En tout cas il n'y est pas apparent comme ailleurs.

Boléngé. Iloko donna naissance aux villages Ifutó, Mbángé et Lofelí; Bokungú, à Boambá (plus Ifoku), Ndọngó, Bọlọngwankọi, Etóontálé, Bọntọlẹ, Lokónola (partie de Imọmọ) et Betoló l'Ibeba (habitant avec les Boambá). D'Ámbá naquirent Elángá, Imọmọ et Elẹkẹ (formant avec Bọlọngwankọi le village de Lokongo).

Tólenjọu
|
Bokungú
|
Bengóngó
|
Bokéké
|
Longwokó
(décédé, très vieux, en 1933).

Nous avons ainsi cinq groupements, qui sont exogamiques; dans le groupe, le mariage est défendu, mais il ne l'est point avec les membres des autres groupes. La petite généalogie ci-dessus donne une certaine idée de l'ancienneté de la lignée et de la distance qui sépare les membres actuels de l'ancêtre fondateur de la tribu. Il est à signaler que chaque groupe exogamique est subdivisé en plusieurs villages, clans et familles. Dans la ligne maternelle on trouve la même limite : le mariage est défendu avec les descendants des frères et sœurs de l'aïeule, femme de l'ancêtre du groupement exogamique (*).

Dans l'examen de cette matière il faut donc tenir compte aussi bien de la famille de l'aïeule que de la ligne paternelle.

Pour pouvoir délimiter exactement un groupe exogamique, il faut ainsi étudier non seulement plusieurs villages, mais diverses tribus. Car un même groupe peut se composer de plusieurs familles qui habitent loin les unes

---

(*) Notons que les relations de [illegible] se pratiquent dans chacun de ces cinq groupes exogamiques, mais pas entre descendants de la même aïeule, femme d'un des ancêtres et de ses [illegible]. Cfr. chap. I, art. VII, § 1.

des autres et qui parfois se sont jointes à des groupements apparentés seulement à un degré très éloigné, voire entièrement étrangers, de sorte que dans ce cas un même village comprend plusieurs groupes exogamiques.

Ainsi les Boéndé, issus de l'ancêtre Ilumbé yă Mpumo. De sa première femme, Eúmé, naquirent les groupes Etóo; des autres, les groupes Bongangá. Ils ne se marient pas entre eux, mais sont un bel exemple d'une composition complexe.

En effet, les Etóo sont répartis en quatre villages :

1° Etóo de Lotólá;

2° Etóo de Bakǫyǫ́ ou Mbúlanḙnḙ, tous deux Baséká Bombóngo;

3° Etóo de Mbómbé ou Baséká Bofiíyolo;

4° Etóo de Bosánjo ou Baséká Eóngo.

Les Bongangá habitent :

1° Bongangá, au sens strict (Baséká Inanó, B. Bolaká, B. Bongéngé, B. Bandúwá, B. Lokókómyá);

2° Bongangá de Bakǫyǫ́, ou Bolíma;

3° Bongangá de Mbómbé ou Baséká Botúna.

Donc Lotólá, Bakǫyǫ́ et Mbómbé ont chacun un groupe Etóo et un groupe Bongangá. Bongangá, au sens strict, a en outre un groupe « esclave », nommé Batsína, dont une autre fraction se trouve avec les Bosánjo. A Etóo de Lotólá est adjoint un clan étranger : Bofalambóka, descendant d'un homme Ekonda (Imbolo) et de sa sœur mariée à Mbete, esclave originaire de Bompángá (Wăngatá) et affranchi par son maître.

Nombreux sont les villages avec lesquels cohabitent des groupes étrangers, descendants d'esclaves (*ekwála*), ou autres (Ekonda, Bombwanja, alliés = *likiló*, *mpámá* ou *bowélé*, *mbúsolá* [1], etc.).

---

[1] *Mpámá* ou *bowélé* sont des étrangers quelconques invités, jadis, par le patriarche du groupe à rester chez lui pour l'exécution de certains travaux, surtout de forge. On nomme *mbúsolá* la descendance

Si l'on ajoute les descendants de parentes mariées dans d'autres groupements plus ou moins distants, les personnes avec lesquelles le mariage est interdit pour cause de parenté sont nombreuses. De par la loi de l'exogamie, une parenté pareille peut être très dispersée géographiquement, et l'on comprend qu'il n'est pas toujours aisé d'en démêler tous les fils. Aussi arrive-t-il que des jeunes gens nouent des relations en vue d'un mariage, ignorant leur parenté; ils ne sont avertis que par l'opposition et les explications consécutives des anciens.

Nous pouvons conclure qu'entre descendants d'un ancêtre commun le mariage est, de façon générale, interdit s'ils habitent le même village; fréquemment permis, au contraire, s'ils appartiennent à des villages différents, à condition qu'ils ne soient pas en outre parenté par l'une ou l'autre aïeule.

Comme on le voit, il est difficile de dire sur quel degré se base exactement la défense ou la permission du mariage entre descendants d'un ancêtre commun et où se trouve la limite du groupement exogamique.

Il appert encore de ce qui précède, — comme de l'examen de l'empêchement d'affinité, — que la descendance de mère commune est un élément plus important que la descendance de père. Ceci ne prouve pas une certaine forme de matriarcat, tout en pouvant en être un résidu ou un début, ou en fournir une explication partielle, mais dérive tout simplement des conceptions nkundó sur la génération, dont ils attribuent la part prépondérante à la mère, ainsi que de la honte plus grande qu'ils ressentent à s'unir à une personne issue d'une même femme, enfin de l'affection plus vive qu'ils portent à leur mère (senti-

---

d'un enfant apportée par une femme hors de son mariage (chap. I, 2e partie, art. IV, § 3). On l'appelle aussi [illegible] = chiens volants des maris, parce qu'ils sont, non enfants propres, mais comme attachés au mari de leur mère, à l'instar de ces animaux qui pour dormir s'accolent aux arbres.

ment augmenté par la polygamie); trois causes qui sont intimement connexes.

Signalons enfin que, parmi les Nkundó dont nous traitons, il existe un groupe qui est moins sévère en la matière. La parenté exclusive du mariage est nettement plus restreinte, c'est-à-dire que leurs groupements exogamiques sont plus limités. Ce sont les Bongale (cfr. *Introduction*). Le même phénomène se constate chez les Elíngá (1).

Contre l'infraction à la loi de l'exogamie, aucune sanction n'est prévue. Tout se limite à l'opposition des parents et patriarches et à l'habitude quasi innée.

Remarquons encore que les membres de certains clans se marient fréquemment avec ceux de certains autres clans, dans lesquels ils choisissent de préférence leurs épouses. Il se fait ainsi qu'une forte proportion des femmes mariées dans une famille donnée appartient à un clan déterminé. Ainsi les Wafé (Bakáala) prennent un très grand nombre de leurs épouses chez les Bongale w'ɔtóló.

Nous pouvons raisonnablement supposer que les ancêtres des groupes apparentés qui actuellement se marient entre eux pratiquaient autrefois l'exogamie. Si cette supposition est exacte, il faut admettre qu'avec l'extension progressive des familles, cette règle s'est relâchée dans un certain sens pour en venir à la situation présente. Par conséquent, il ne serait pas étonnant que dans l'avenir ces dispositions juridiques perdent encore de leur rigueur. De fait, on a vu des jeunes gens commencer à enfreindre les prescriptions exogamiques et, par leur exemple, délier de leur observation toute la famille (2). Ainsi les Bokátola prétendent que leurs deux groupements, Bompela et Ilóngé, qui à présent se marient, formaient autrefois une seule entité exogamique. Des cas modernes se présentent par-ci par-là, mais sont toujours très rares, même entre personnes apparentées seulement à un degré fort éloigné, et à plus forte raison entre proches parents (¹). Car les Nkundó tiennent encore fort à cette loi. La masse de la population est tout opposée aux relâchements et infractions, et les patriarches et notables réagissent de tout leur pouvoir. Mais comme la vigueur de leur intervention est fort affaiblie par le transfert d'une grande partie de leur autorité aux chefs investis par l'Administration coloniale et par toutes les contingences de la vie moderne; comme, d'autre part, la jeunesse rompt graduellement les cadres anciens pour conquérir une plus grande liberté, ils devront bien s'incliner un jour.

---

(1) Les Batswá sont encore beaucoup plus larges et diffèrent très peu, sous ce rapport, des anciennes coutumes et lois européennes.

(2) Cfr. chap. I, art. VII, § 1.

ARTICLE IV. — L'AFFINITÉ.

L'affinité (*likiló*) nkundó ne doit pas être comprise au sens que lui donne le droit ecclésiastique ou civil européen. Le mariage est interdit avec toutes les personnes qui sont *bakiló* (sing. *bokiló*) (²). Il s'agit donc de savoir quelles personnes sont nommées *bakiló*, chose assez compliquée pour nous, Européens.

Avant de donner les règles générales, développons, pour rendre la compréhension plus facile, quelques considérations.

§ 1. Considérations générales.

1° L'empêchement d'affinité est moins rigoureux que l'empêchement de parenté. Il admet une espèce de « dispense »; dans beaucoup de degrés le divorce ou la mort annulent l'empêchement; enfin, on rencontre des trans-

---

(¹) Tel le cas récent d'Elimá et de sa femme [illegible], tous deux du groupe exogamique [illegible] des Bonjoko, mais appartenant, l'un à la famille des Bosákā [illegible], l'autre aux Bosákā Nyoli.

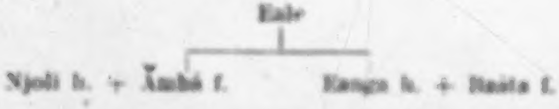
(²) Contrairement à l'affirmation du R. P. [illegible] (Congo, 1927, I, p. 142).

gressions, qui ne se constatent pas, dans les limites indiquées ci-dessus, pour la parenté.

Parmi les raisons légitimes de « dispense » on cite : le danger de voir le patrimoine se disperser par l'infidélité de l'épouse qui ne veut absolument pas rester chez son mari, jointe aux difficultés d'une palabre de divorce et des remboursements conséquents ; et — se rattachant étroitement à la précédente — un amour passionné entre les deux personnes alliées.

La dispense est accordée par le *ndonga* avec le conseil familial, qui, souvent, surtout lorsque la seconde raison est en cause, s'inclinent devant le fait accompli (1).

2° A l'encontre du droit européen, qui ne connaît que l'affinité directe entre l'époux et la famille de son conjoint, le droit nkundó connaît aussi l'affinité indirecte, c'est-à-dire qu'une personne considère comme alliés même les conjoints des parents de son épouse ; ou toute personne a comme alliés, non seulement les parents de son conjoint, mais aussi les alliés de celui-ci. Ainsi, dans l'exemple ci-joint, Njoli et Baáta sont alliés réels, quoique indirects (2) :



Il existe une différence notable entre les deux sortes d'affinité : la directe constitue un empêchement bien plus sévère que l'indirecte, et l'on n'y fait exception que rarement, et cela encore seulement dans certains degrés.

3° Il faut distinguer entre parents « supérieurs » et parents « inférieurs », c'est-à-dire entre ceux qui ont la préséance et ceux qui leur doivent soumission et respect. Les parents « supérieurs » sont les ascendants, les oncles, tantes, etc., bref, ceux qui ont titre de père ou de mère, ainsi que les frères aînés (sœurs aînées, cousins aînés, etc.), qui sont des *batómóló* (sing. *botómóló*). Les inférieurs sont les descendants, ceux qui sont nommés « enfants » (*bána*) : fils et filles, petit-fils, neveux, nièces, frères ou sœurs cadets et ceux qui leur sont assimilés et qui sont *bakíné* (sing. *bokíné*).

---

(1) Dispenser = [illegible]. Un mariage contracté avec dispense légitime ou accordée de par la force des choses après le fait accompli s'appelle [illegible], c'est-à-dire une affinité non observée.

(2) Le Nkundó ne distingue pas les deux sortes d'affinité par des termes spéciaux. Nous leur donnons ces noms pour la facilité et pour la clarté de l'exposé.

4° La polygamie et l'héritage des veuves introduisent un autre élément. Ainsi nous verrons que dans certains degrés l'affinité constitue un empêchement qui est pourtant levé quand il s'agit de permettre l'héritage des veuves.

5° Les termes « alliés » et « *bakíló* » ne se couvrent nullement, même pas dans l'affinité directe. Lorsqu'ici nous parlons d'alliés, nous nous exprimons à la façon nkundó. Ce peuple ne considère pas comme alliés certaines personnes que nous jugerions telles. Elles font bien partie du groupe d'individus qu'en bloc on désigne par le mot *likíló*, *bakíló*, mais qui, quand on s'exprime au sens propre et exact, sont nommées *bóme* = mari ou *wálí* = épouse, parce que leur affinité n'en est pas une au sens strict, puisqu'elles peuvent se marier entre elles. Cela veut dire qu'à proprement parler, l'affinité est pour le Nkundó la relation entre une personne et les (seuls) parents de son conjoint avec lesquels il lui est défendu de se marier. Il est utile de bien avoir présente à la pensée cette double signification du terme.

§ 3. Règles.

1° AFFINITÉ DIRECTE.

A. — *En ligne directe* les mariages sont défendus. Toutefois, selon la considération n° 4, le fils ou le petit-fils peuvent hériter et épouser les veuves de leur père ou de leur grand-père, mais pas inversement.

Ex. 1. Bakando f.
Mbóyó h. + Esalé f.
Mbóyó ne peut jamais épouser Bakando.

Ex. 2. Eale h. + Boóná f
Mbélá f.
Eale ne peut jamais épouser Mbélá.

Ex. 3. Bombembi h.
Ikété h. + Basàsé f.
Bombembi ne peut jamais épouser Basàsé (¹).

Ex. 4. Esalo h. + Longá f.
Loféte h.
Loféte peut épouser Longá.

N. B. Les mêmes règles valent pour les grands-parents et les petits-fils.

B. — *En ligne collatérale mixte :* Le mariage est interdit avec les parents aînés, « supérieurs » du conjoint. Les Injɔ́lɔ́ y font parfois exception pour une tante de l'épouse après la mort de celle-ci; mais la chose est très mal jugée.

Avec les parents inférieurs, cadets, du conjoint le mariage est permis.

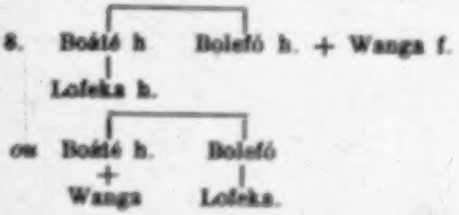
Ex. 5. Insílo h. Eambela f.
Wenga h. + Wětsi f.
Wenga ne peut pas épouser Eambela (sauf l'exception citée).

Ex. 6. Elomí h. Bokánga f.
Boéla h + Bekombe f.
Cas identique au précédent.

Ex. 7. Ekoloko h. Bonjembo f. ou Ekoloko Bonjembo
Esalo h. + Efáli f. Benteke f. + Lokóna h
Mariages toujours interdits.

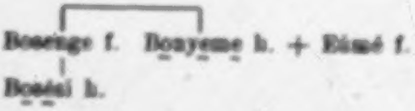
(¹) Si Bombembi voulait, après la mort de son fils Ikété, prendre sa veuve, la mère du défunt, excédée par la colère et la honte, l'abandonnerait irrémédiablement. Durant la vie du fils, une conduite pareille du père donnerait au lésé tous les droits de vengeance (assassinat, guerre avec l'aide de son clan maternel, etc.); car la conduite de Bombembi équivaudrait à un véritable désaveu de son fils. Mais le cas est purement hypothétique.

Ex. 8.


Boátó h
Bolefó h. + Wanga f.
Lofeka h.
ou Boátó h.
Bolefó
+
Wanga
Lofeka.

Lofeka peut épouser Wanga.

Ex. 9.

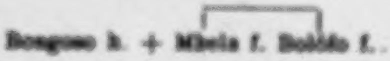

Bosengo f.
Bonyeme h. + Eámé f.
Boáśi h.

Boáśi peut épouser Eámé.

Les mêmes règles valent également pour les grands-oncles, grand'tantes et entre cousins de degré inégal (relations de « père » à « fils »; cfr. tableau des relations et terminologies familiales) (en annexe).

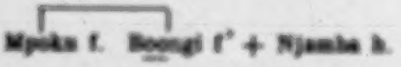
C. — *En ligne collatérale égale :* Le degré n'a aucune importance : cousines et sœurs, par exemple, suivent les mêmes *règles*. Le mariage est défendu avec la sœur (cousine) aînée de l'épouse, mais il est permis avec la cadette. Pour les *femmes*, la même règle vaut; mais après la mort du mari on admet parfois une exception en faveur de l'aîné, afin de faciliter les arrangements de l'héritage. Seuls les Boángi — comme les Elángá de Losanganya — ne font pas la distinction entre aînés et cadets et permettent toujours le mariage. Ils commencent même à être imités par les Injólò.

Ex. 10.


Bongoso h. + Mbela f. Bokófo f.

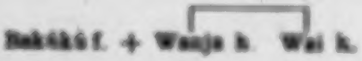
Bongoso peut épouser Bokófo.

Ex. 11.


Mpoku f. Boongi f' + Njamba h.

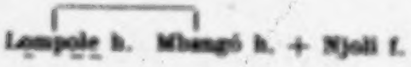
Njamba ne peut pas épouser Mpoku.

Ex. 12.


Bakóká f. + Wanja h. Wai h.

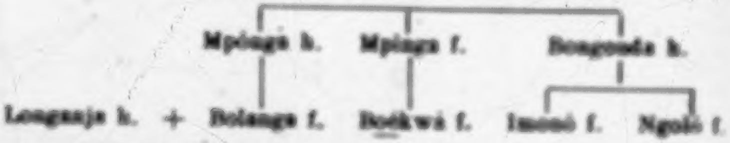
Wai peut toujours épouser Bakóká.

Ex. 13.


Lompole h.
Mbangó h.
+
Njoli f.

Lompole ne peut pas
épouser Njoli.
Une exception rarissime
est parfois admise.

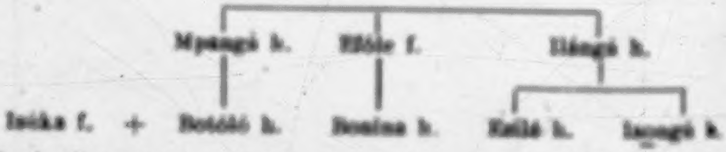
Ex. 14.


Mpinga h.
Mpinga f.
Bongonda h.
Longanja h.
+
Bolanga f.
Boẹkwá f.
Imonó f.
Ngoló f.

Longanja ne peut épouser les cousines aînées, mais seulement les cadettes, exceptée Boẹkwá qui est *bɔ́nankɔ́ná* et donc a rang de « père » (*Cfr. supra* sous B.)

De même :

Ex. 15.


Mpangá h.
Elóle f.
Ilángá h.
Isíka f.
+
Botóló h.
Bonina h.
Esilá h.
Isongá h.

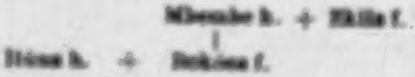
Seuls les cousins cadets de Botóló peuvent épouser Isíka. Bonina est *bɔ́nankɔ́ná*, donc « père » et par conséquent assimilé aux oncles (*Cfr. supra* sous B).

Notons, enfin, que la rigueur de l'empêchement s'atténue dans la mesure où les degrés sont plus éloignés; c'est-à-dire qu'on admet d'autant plus facilement les dispenses et les exceptions.

2° AFFINITÉ [illegible].

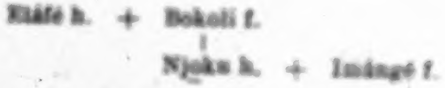
A. — *En ligne directe* le mariage est défendu, mais on admet certaines exceptions. Deux cas peuvent se présenter : avec la femme du père (exemple 16) et avec la femme du fils (exemple 17).

Ex. 16.


Mbembe h.
+
Ekila f.
Ilóma h.
+
Bokóma f.

Après la mort
ou le divorce de Bokóma.
Ilóma peut épouser Ekila
mais l'exception est
peu courante,
parce que fort exposée aux
critiques désobligeantes.

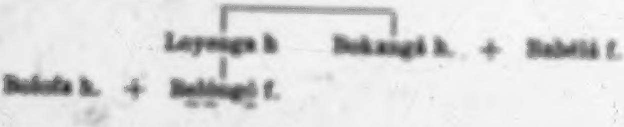
Ex. 17.



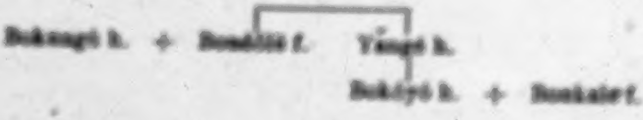
Etáfé peut épouser Imángé après la mort de Bokolí, mais le cas est toujours très mal interprété. On est plus indulgent si Etáfé a lui-même payé la dot pour Imángé, puisque, alors, il sauvegarde son capital. Cette considération a encore de la valeur pendant la vie de Bokolí, si Imángé ne veut pas rester chez Njǫku. Pourtant la mère de ce dernier s'oppose de toutes ses forces. Si Etáfé n'entend pas raison, il peut s'attendre au divorce et même à une guerre de la part du clan de Bokolí. Car il leur est fait une grave injure par Etáfé du fait qu'il a ainsi enlevé la *femme* de son beau-fils. Après le divorce la nouvelle dot de Bokolí peut être refusée à Etáfé et donnée à Njǫku directement, pour qu'il se procure une épouse en remplacement de celle qui lui a été ravie.

Pour les oncles et tantes, les mêmes règles sont applicables, mais elles sont moins rigoureuses :

Ex. 18. *(comparable à l'ex. 16)* :



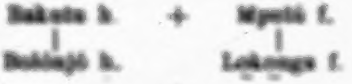
Ex. 19. *(comparable à l'ex. 17)* :



B. — *En ligne collatérale provenant d'un mariage entre leurs parents en ligne directe.*

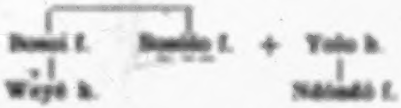
a) Entre descendants le mariage est strictement défendu. Ainsi les enfants de deux conjoints ne peuvent pas se marier ensemble; ils sont considérés comme frères et sœurs. La même règle vaut pour deux demi-cousins (exemple 21).

Ex. 20.


Bakuta h.
+
Mpelá f.
Bolónjó h.
Lokonga f.

Mariage sévèrement interdit entre Bolónjó et Lokonga.

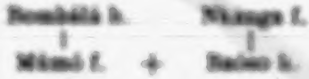
Ex. 21.


Bomsi f.
Bombo f.
+
Yolo h.
Weyé h.
Ndóndó f.

Entre Weyé et Ndóndó le mariage est interdit.

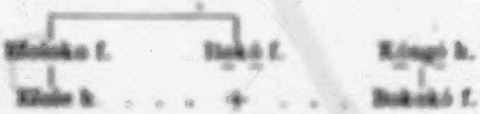
b) Entre ascendants le mariage est défendu, mais on admet des exceptions lorsque par la mort l'affinité est rompue :

Ex. 22.


Bombálá h.
Nkanga f.
Mbumó f.
+
Bateo h.

Mariage défendu entre Bombálá et Nkanga.

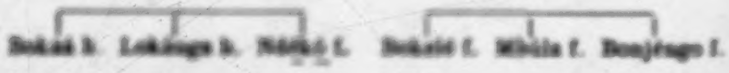
Ex. 23.


Efoloko f.
Ilokó f.
Kóngó h.
Elolo h.
+
Bokókó f.

Mariage interdit entre Ilokó et Kóngó, admis pourtant après décès d'Elolo ou de Bokókó. On trouve aussi des dispenses et des transgressions.

C. — *Affinité en ligne collatérale provenant d'un mariage entre les parents en ligne collatérale.* Les règles sont celles de l'affinité directe en ligne collatérale (cfr. ci-dessus, n° 1°, C).

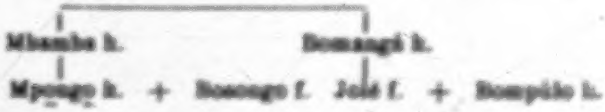
Ex. 24.


Bokaá h.
Lokánga h.
Ndékó f.
Bokelé f.
Mbóla f.
Bonjéngo f.

Bokaá est marié avec Bonjéngo. Ni lui ni Lokánga ne peuvent épouser Bokelé. Et Ndékó ne peut épouser Mbóla. S'il avait épousé Bokelé, Ndékó pourrait se marier avec Mbóla. Si en outre Bonjéngo était l'aînée de Mbóla, Lokánga pourrait l'épouser également.

La même règle vaut pour cousins et cousines :

Ex. 25.

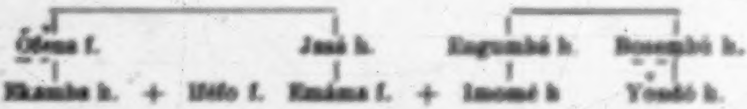

Mbambe h.
Bomangé h.
Mpongo h.
+
Bosongo f.
Jalé f.
+
Bompélo h.

Mariage interdit entre Bompélo et Bosongo.

Plus les degrés deviennent éloignés, plus l'empêchement perd de sa force, et par suite plus facilement les exceptions sont admises.

Il reste à noter que — nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises — les cousins ou cousines qui sont *bɔ́nankɔ́ná* sont, dans le droit nkundó, des « pères » par rapport à leurs cousins, et par conséquent ils sont traités comme oncles ou tantes. L'empêchement est très rigoureux pour eux, surtout lorsqu'ils sont *nyangɔ̂kiló* = mère de l'allié. Ainsi l'

Ex. 26.


Ófema f.
Jasé h.
Engumbé h.
Bosembó h.
Ekambe h.
+
Iféfo f.
Emáma f.
+
Imomé h
Yóndó h.

Ekambe est *bɔ́nankɔ́ná* de Jasé, donc « père » d'Emáma. Iféfo, sa femme, est donc la « mère » d'Emáma. Celle-ci est « *bokiló* » d'Yóndó. Par conséquent, Iféfo est la mère de la *bokiló*, ou *nyangɔ̂kiló* de Yóndó. Entre ces deux-là le mariage est strictement défendu, bien qu'il ne le soit pas entre Emáma et Yóndó (cfr. exemple 15).

Quant aux relations adultères entre ces diverses personnes, il en sera question au chapitre VI, article VI, § 2.

CHAPITRE VI.

LA VIE CONJUGALE.

Dès que les fiancés vont cohabiter, comme il est décrit ci-dessus, ils ont tous les devoirs et droits des époux. Aucune cérémonie spéciale ne marque la consommation du mariage.

Pour traduire « vie conjugale », les Nkundó emploient le substantif *ibálelo*, du verbe *bálana*, forme réciproque du radical *-bál-* = se marier. Comme le verbe, le substantif est usité tant au sens matériel qu'au sens moral, social. Notre terme « ménage, famille » n'a pas d'équivalent exact dans leur langue. Ils ne possèdent que le mot *ilongo*, qui signifie la famille au sens large, c'est-à-dire toutes les personnes apparentées, mais qu'on pourrait bien adopter pour rendre nos termes européens (*).

Dans ce chapitre nous examinerons la position des époux entre eux : Division du travail, Propriété, Devoirs et Droits divers; puis les relations des conjoints avec leurs familles ou alliés; enfin, les relations sexuelles extraconjugales.

ARTICLE I. — DIVISION DU TRAVAIL.

Les soins du ménage : conservation et préparation des aliments, nettoyage de la case et de la cour, plantation et entretien des champs, des cultures diverses, soins des

---

(*) De l'absence d'un nom spécifique, nous ne pouvons pas conclure à l'absence de la chose. Les Nkundó connaissent la famille au sens de ménage, quoiqu'ils s'en fassent une autre idée et lui aient donné une autre organisation que beaucoup de peuples. D'ailleurs, le mot *familia* avait chez les Romains un sens bien différent de celui du mot français, qui, lui aussi, a une double signification.

enfants, incombent à la femme. Elle s'adonne à la pêche par écopement et fait des travaux de vannerie (nattes, paniers, ramassettes). Chez les Elinga, elle moule et cuit les pots. C'est la femme encore qui va chercher le menu bois de chauffage, besogne à laquelle le couteau et la machette suffisent, tandis que le gros bois, pour lequel on doit se servir de haches, est apporté par le mari. C'est elle encore qui procure les légumes, les champignons, les chenilles. Elle fait l'extraction de l'huile, fabrique le sel et va aux marchés. Elle donne encore ses soins à la basse-cour.

L'homme, de son *côté*, outre ses occupations politiques et sociales diverses, vaque aux travaux plus durs, plus dangereux, plus conformes à sa nature et à sa constitution, tels que la chasse, la pêche, la coupe des régimes de noix de palme, le travail du bois et du fer, la construction de la case et de ses annexes, le tressage des nasses et claies de pêche, l'abatage de la forêt pour l'installation des cultures (que la femme brûle, plante et entretient ensuite).

La division du travail est donc bien *réglée*. Chacun s'occupe de la besogne qui convient à sa nature. Ne nous étonnons pas trop de ce qu'un homme n'aide jamais sa femme, ni vice versa : tous deux se cantonnent dans leur propre domaine. Il serait honteux pour eux de se mêler des travaux de l'autre sexe. Ils ne s'en font mutuellement aucun *grief*. D'ailleurs, il est conforme à la nature des choses que la femme reçoive, dans le ménage, la majeure part des tracas, surtout si elle a quelques enfants. Par conséquent, nous jugerions mal en traitant la femme de bête de somme et le mari de profiteur paresseux (¹).

(¹) Comparez ce qu'écrit le R. P. [illegible] C. SS., dans les Missions catholiques, LIV^e^ année, n° [illegible], août [illegible], p. [illegible] : « A part quelques rares privilégiées de la fortune, la femme, chez les Noirs que nous avons connus, vaque aux occupations de son ménage à peu près comme une bonne paysanne de chez nous. Elle nous a paru rarement la bête de somme qu'on se plaît à décrire ».

ARTICLE II. — PROPRIÉTÉ.

Par le mariage, la femme ne devient pas membre du clan de son mari. Si elle est née dans le clan de Bofékola, par exemple, elle reste toute sa vie *boná Bofékola* = membre du clan Bofékola, et son cadavre doit être enterré dans sa terre natale. En cas de divorce et de remariage, le nouvel époux ne restitue pas la dot au premier, mais paie aux parents de la femme, qui, eux, remboursent le mari abandonné.

Pourtant, toute l'activité de l'épouse est dirigée vers le bien de son conjoint et de la famille de celui-ci, et cela dès le versement de l'íkulá. Les parents n'ont plus droit sur leur fille. Tous les fruits de son travail sont la propriété de son mari.

Si elle trouve des objets sans propriétaire, par exemple des défenses d'éléphants, des anneaux de cuivre enfouis dont personne ne réclame la possession, ils ne lui appartiennent pas, ni à sa famille, mais uniquement à son mari. Si celui-ci partage avec ses beaux-parents, c'est là un effet de son affection et de son respect envers eux. Il n'y a aucune obligation de justice, mais un certain devoir de bienséance et de bonne entente cordiale.

Les bénéfices de la vente des produits de son industrie (vivres pour le marché, nattes, sel, pots, paniers, etc.) ne lui appartiennent pas, mais au mari.

Même ce qu'elle acquiert lors d'une visite à ses parents, tout ce qu'elle trouve pendant un retour dans sa famille, les poissons qu'elle y pêche, les chenilles qu'elle y ramasse en forêt, tout cela appartient uniquement à son mari.

Il peut arriver que, dans ce domaine, une femme outrepasse ses droits. Généralement, le mari bienveillant la laisse faire. La sévérité serait attribuée à un manque d'affection envers son épouse, ou de délicatesse à l'égard de ses beaux-parents, et, ce qui est plus grave pour le Nkundó, serait même critiquée comme avarice (jamais comme injustice [1]). La conduite malhonnête de la femme peut cependant donner origine à des incidents, et même à des incidents sérieux. Tel le cas historique d'Efoloko d'Ikengya (Bongili), mariée à Mpokú d'Imomo. Etant allée à la pêche chez elle, elle donna tout son poisson à son frère Bolómadingá. Le mari n'insista pas. Mais à une réunion, aspergée de bière, ses compagnons le raillèrent à cause de son indulgence excessive, en l'expliquant comme une faiblesse. Là-dessus, Mpokú se mit en fureur, et la suite *fut* une guerre sanglante entre les deux clans.

Le mari doit entretenir sa femme et réserver une juste part des bénéfices réalisés à son habillement et pour lui procurer les ustensiles, *etc.*; ou bien lui remettre de quoi pourvoir à ses besoins et aux nécessités du ménage.

Bien donc que le mari soit seul légitime propriétaire des produits de l'activité de sa femme, de par une autre loi il lui doit la part raisonnablement requise pour son entretien. Si la femme s'approprie ces bénéfices sans en informer en préalable le mari, il y a infraction. Si le mari n'accorde pas à sa femme le nécessaire et l'utile qu'il peut lui donner, il y a également infraction.

Les poissons pêchés par la femme sont préparés et le reste est fumé pour la conservation à l'usage commun du ménage. Si le mari n'est pas trop mal disposé, il lui en cède une partie à l'intention de sa famille à elle. .

Les champs que les époux ont établis en commun (l'homme en abattant la forêt, la femme en brûlant, nettoyant, plantant et entretenant) sont la propriété du mari. Les fruits servent à leur entretien mutuel et à celui des enfants. Les bénéfices de la vente partielle sont destinés à leur usage commun. Ils s'arrangent entre eux comme dans les familles ordinaires d'Europe. Il est évident qu'ici encore des infractions se commettent et que l'un ou l'autre exagère quelquefois sa part en sa faveur, ou au bénéfice de ses parents, ou qu'il en dispose sans avoir communiqué à son conjoint ses intentions. Mais tous les honnêtes gens désapprouvent une telle conduite (¹).

Si un jour le mariage est rompu, la femme n'a plus aucun droit à *faire* valoir sur les champs, ustensiles, habits, etc. Elle n'hérite pas de son mari. A sa mort à elle, sa famille n'a aucun droit sur ce qu'elle aurait laissé, excepté, évidemment, les valeurs qu'elle a reçues lors du mariage d'une de ses filles (²).

Cette situation de la femme au point de vue propriété a encore une autre conséquence : le mari est responsable du dommage causé par sa femme. C'est lui qui doit payer l'indemnité. Il en est de même des dettes qu'elle aurait contractées. Si elle a emprunté, le créancier réclame son dû, non à la femme, ni à la famille, mais au mari. C'est uniquement ce dernier qui est reconnu civilement responsable, puisque c'est lui seul qui possède et a droit à l'activité économique de son épouse, en bénéfice et en déficit. Après quoi il est en droit de gronder et même de battre sa femme qui lui a causé ce tort financier. Il faut pourtant excepter le cas où la famille de la femme reconnaît officiellement, c'est-à-dire par versement public, devant témoins, d'un *ndanga*, qu'elle-même est en faute, et enlève ainsi au mari la responsabilité.

Nous pouvons donc conclure :

1° La femme n'est pas propriétaire.

2° Elle a pourtant droit à une part raisonnable pour ses besoins divers. Ce droit n'est pas un droit de propriété strict (*jus in re*), mais un droit à ce qu'il faut pour sa sustentation (*jus ad rem*).

3° Il n'y a donc pas possibilité pour les parents de la femme d'hériter des biens que le mari a mis à sa dispotion.

(¹) Une fable enseigne la bonne attitude à adopter dans ces cas.

(²) Cfr. chap. II, art. V. Pour de plus amples détails, cfr. chap. VIII, art. V, et chap. IX, art. IV et VII.

4° La femme n'agissant jamais en son nom propre, mais comme préposée du mari, la responsabilité « civile » incombe à celui-ci.

ARTICLE III. — RELATIONS DES ÉPOUX ENTRE EUX. DEVOIRS ET DROITS DIVERS.

Les conjoints ont l'obligation de s'acquitter des devoirs et d'exécuter les travaux qui leur incombent.

Il est difficile de dire jusqu'où va, chez les Nkundó, la conscience du devoir de rendre le debitum *conjugale*. D'ordinaire ils se le rendent très souvent. Mais après une bonne querelle ils s'en abstiennent, de consentement mutuel, ou par le refus de l'un. Si des manquements graves et continuellement réitérés sont commis par l'une ou l'autre partie, la question sera résolue par le divorce. Pour des manquements passagers, tout se borne à des réprimandes, disputes, coups et autres réactions communes. Ajoutons que la continence s'impose pendant la période de l'*ekelé* après la naissance d'un enfant et après l'établissement d'une nouvelle clôture de chasse (lokombe) ou d'un nouveau barrage de pêche (bosaka), avant la capture de la troisième pièce.

§ 1. Repas.

Les repas ne sont jamais pris en commun par les conjoints. Le mari mange seul ou avec ses grands fils, ses parents ou amis, les aliments que l'épouse lui a préparés et lui sert. Elle-même mange avec ses enfants en bas âge, ses filles, ses parentes. Les deux sexes ne se mêlent jamais dans la réfection.

La même règle vaut pour les causeries, mais elle est bien moins sévère : il n'est pas rare que pour une raison ou une autre des femmes participent à la conversation des hommes.

Par l'influence du christianisme, on ne tardera guère à admettre les femmes dans les conversations de l'autre sexe, d'une façon générale. La chose ira beaucoup plus difficilement pour les repas mixtes; pratiquement la brèche n'est pas même entamée.

Aussi trouve-t-on, à côté de la chambre à coucher, ou à part de la case, une cuisine, qui non seulement est destinée à la préparation des aliments, mais est encore le local où la femme se tient pendant la journée. Ici la cuisine forme une construction isolée de l'habitation proprement dite; là elle est une partie de la maison, séparée de la chambre à coucher par une paroi pourvue d'une porte. Les polygames, et certains monogames, possèdent une sorte de hangar où ils reçoivent leurs amis, traitent leurs affaires, prennent leur repas, etc. (¹).

Un homme qui se trouve souvent à la cuisine ou aime à s'y reposer s'attire la risée des autres, hommes et femmes; on le traite d'*ikómbelinga* (dérivé de *bolinga* = fumée, et *kómba* = faire des mouvements pour éviter, détourner la tête pour protéger les yeux contre la *fumée*).

§ 9. [illegible]

L'épouse est obligée de soigner son mari malade, de concert avec les autres épouses, s'il est polygame, et aidée, dans les cas sérieux, par des parentes à lui (mère, sœurs). Même mariées ailleurs elles viennent soigner leur fils ou frère. Que leur mari soit raisonnable et ne cherche pas à leur interdire cette absence, ni à contrecarrer l'exercice de ce devoir, car il risque fort de voir sa femme le quitter définitivement, outrée par le manque d'affection dont il fait preuve envers sa famille à elle.

Solidairement elles cherchent les médicaments et préparent les potions.

A la maladie de la femme, comme les parentes du mari

(¹) Ce local est nommé [illegible] par les Bombwanja, [illegible] par les autres tribus. Les [illegible], comme les [illegible] et [illegible] d'entre Congo-[illegible], disent [illegible]. Les [illegible]: [illegible].

sont, en règle générale, bien disposées envers l'épouse de leur fils, frère, etc., elles ne manquent pas de venir la voir, la consoler et lui administrer les soins qu'elles sont à même de donner. Le mari doit, de son côté, chercher les médicaments et aider la malade. J'ai connu une grosse palabre relativement à cette matière. Un certain Bokangá avait, pendant la maladie de sa femme Efɛtsi, eu des rapports dans sa case avec une autre femme. L'affaire devint publique. Le coupable dut rétablir la paix et la bonne entente par un *bojindo* considérable, pour avoir manqué de donner ses soins à son épouse et pour s'être montré d'une insouciance et d'une indifférence absolues.

Si l'affection se prolonge ou se montre grave, ni le mari ni ses parentes n'ont les loisirs de la soigner et de s'occuper d'elle. Pour remédier à ces inconvénients et en même temps pour donner aux parents de la femme la satisfaction de pouvoir assister eux-mêmes leur fille, le mari l'envoie chez eux. Il la conduit personnellement, ou il les appelle pour venir la prendre. Il leur fait parvenir la nouvelle en envoyant son *ndonga* muni d'un paiement *de témoignage* (*ndanga*, *loikalo*): couteau, anneau de cuivre, etc. Ce *ndanga* est un gage, une preuve pour la famille de l'épouse que leur fille était malade à son arrivée, et qu'elle n'a pas contracté l'infirmité chez eux. Sans ce gage, ils ne voudraient pas la prendre; ils préfèreraient la traiter chez son mari. Ou, si le mari l'envoyait chez elle sans *ndanga*, ils appelleraient le *ndonga* comme témoin de l'infraction. Ou encore le fait serait considéré comme répudiation pure et simple. De toute façon le mari serait en tort, et la responsabilité juridique du décès de la femme, dans ces conditions, lui incomberait totalement (*cfr.* plus loin, chap. IX, art. X).

Après la guérison les parents envoient au gendre un message pour l'engager à venir reprendre son épouse.

Même non invités par le mari, les parents de la femme, ayant reçu avis de la maladie de leur fille, viennent la voir pour l'emmener avec eux, afin de la soigner. Généralement elle les suit. Mais elle n'en a pas l'obligation, car elle appartient à son mari. On cite même des noms de femmes qui, malgré toutes les instances de leur famille, n'ont point voulu se faire traiter chez elle, mais ont préféré mourir dans les bras de leur mari, pour ainsi dire. Ainsi, Bokúmbá w'Ikɔfɔ de Bombóngo w'Ikonda (Bɔyɔmbɛ), mariée à Iɔmbɛ y'Ifongo de Engómbjó; Balɛkɔ de Ntekó, mariée à Eanga éá Jelá de Nkɔ́longo; Iombe de Bosóó, mariée à Bokálákombwá de Iélá; Balongola de Ntómbá (Bombwanja), mariée à Lompoko de Mbelé; Mpɛ́mbɛ de Bongwende (Bonkoso), mariée à Imbeenda de Bɔnjɔ́kɔ; Efale de Longa, mariée Iloli de Bokányola (Bɔnjɔ́kɔ); Basáká de Mbelé, mariée à Nkɔngɔ de Lilái.

Si la femme s'est rendue en bonne santé dans sa famille et qu'elle y contracte une infirmité, la responsabilité en incombe à ses parents. Ils sont obligés de la soigner et de prendre sur eux tous les frais causés par le traitement. Après guérison, ils la renvoient en lui remettant une quantité de [illegible] à l'intention du mari. Généralement l'affaire en reste là. Si pourtant les relations ne sont pas très bonnes entre les deux familles, l'époux réclame une indemnité, qui varie selon les cas et à laquelle, de toute façon, il a droit, même s'il s'abstient de la réclamer.

Cette stipulation du droit vaut même lorsque la femme est allée voir sa mère, son père, etc., lors d'une maladie ou pour tout autre motif.

Au contraire, elle ne vaut pas si l'épouse s'est rendue chez ses parents sur l'ordre exprès du mari ou si elle a fui le toit conjugal pour mauvais traitements ou manquements graves du conjoint, comme nous expliquerons ci-dessous au § 8. La maladie est, dans ces cas, imputable civilement au mari.

Certains cas intermédiaires peuvent donner lieu à d'âpres discussions. Ainsi, par exemple, une visite de la propre initiative de l'épouse, mais pour le bien du mari. Théoriquement, celui-ci doit gagner le procès. Enfin, il reste à signaler qu'un séjour de vingt-quatre heures seulement n'est pas reconnu suffisant pour faire retomber sur la famille de la femme la responsabilité de la maladie.

La colonisation a donné origine à un cas tout nouveau. La législation octroie aux femmes supplémentaires des polygames la liberté de se rendre dans une Mission afin de s'y faire instruire dans la religion chrétienne et de contracter un mariage monogamique (moyennant l'observation des règles coutumières qui régissent la dissolution des mariages). Une telle femme peut tomber malade à la Mission. Si cette affection n'a pas de suites fâcheuses spéciales, elle ne donne pas lieu à contestations. Il en est autrement si elle devient chronique et nuisible de quelque façon au conjoint abandonné.

Les polygames se déclarent libres de toute responsabilité qu'ils font retomber sur la famille de la femme. Mais la famille n'y est pour rien : il est injuste de la mêler à cette question. Comme la législation veut combattre la polygamie, il est naturel que ce soit le mari polygame qui en pâtisse.

Tel le cas récent que voici : Mbóyó Julienne, sœur de Botúna Jean de Balondó, mariée au polygame Inselo de Bokonyola (Bonjaku), s'était rendue à la Mission de Bokúma, où elle contracta une maladie inguérissable (¹). De ce fait elle ne put trouver à se remarier. Quittant donc la Mission, elle ne fut plus admise par son mari coutumier et force lui fut d'habiter chez son frère. Inselo exige de celui-ci le remboursement de la dot, prétendant que la femme a divorcé en se rendant à la Mission, en réalité

(¹) Il s'agit d'une sorte d'affection à symptômes nerveux. Scientifiquement parlant, il est plus que probable qu'elle était déjà auparavant atteinte de la maladie, qui ne fit que se manifester à la Mission. Mais les indigènes ne font pas cette distinction, qui n'importe donc pas pour notre sujet.

toutefois parce qu'elle est devenue inapte aux devoirs conjugaux. Puisque Mbóyó n'a pas contracté la maladie au foyer conjugal, il en rend la famille responsable.

§ 5. L'abandon du toit conjugal.

Dans les manquements graves de la part du mari, l'arme ordinaire de la femme est l'abandon du toit conjugal pour rentrer dans la maison paternelle. Si elle s'est enfuie dans un cas sérieux, c'est au mari d'aller la reprendre. Elle ne rentre pas de sa propre initiative. L'époux ne peut invoquer son tort à elle. S'il refuse de faire le premier pas, tant l'opinion publique que ses beaux-parents l'accusent de ne pas aimer son épouse, et la rupture deviendra inévitable. Il est donc de son devoir de se rendre chez les parents de sa femme. Ceux-ci l'invitent à exposer le cas. La femme aussi dit sa façon de penser. Les parents tranchent le différend. La présence ou l'absence du *ndonga* dépend de la gravité du cas. En règle très générale les parents de la femme jugent avec impartialité, parce qu'ils tiennent à la stabilité du mariage. Si le mari se croit lésé, il peut toujours faire appel au *ndonga*, ce qui, d'ordinaire, n'est pas nécessaire, de sorte que l'affaire s'arrange à l'amiable et en privé. Si la femme est reconnue avoir tort, ses parents la grondent et lui font la leçon. Ils la remettent munie de quelque cadeau (deux, trois *bakonga*, par exemple) à son mari, en lui conseillant de se conduire à l'avenir d'une manière plus convenable. Si elle regimbe, les parents ne reculent pas devant les menaces et les malédictions, qui manquent rarement leur effet. Actuellement, la femme étant déjà plus émancipée, il arrive qu'elle en fasse fi, notamment lorsqu'elle a un amant quelque part en dehors de l'atteinte de la justice familiale. Si le tort est du *côté* du mari, l'épouse ne l'accompagne qu'après qu'il l'en ait suppliée, en payant, d'après la gravité du cas, quelques anneaux de cuivre ou autres valeurs. C'est ce qu'on exprime par le verbe *bónda* et le substantif *bojindo*, qui ne sont pas propres et réservés à ces seuls cas, mais s'emploient dans toute circonstance où il s'agit de se faire pardonner une offense grave. Ce paiement n'a pas le sens d'une amende, ni d'une indemnité, mais est plutôt l'équivalent des excuses et des rétractations parmi les Européens.

A présent certaines femmes rentrent dans leur famille pour des motifs très peu sérieux. La liberté et la plus grande facilité des communications, jointes au désir d'émancipation, qui n'est plus retenu par le frein des sanctions ancestrales, sont la cause de cet état de choses. Ce qui les retient encore un peu c'est le danger de rupture, éventualité qu'en général on préfère ne pas voir se réaliser, surtout si le montant de la dot est assez élevé.

Autrefois, lorsque la femme était mariée à une faible distance, elle pouvait toujours s'enfuir chez ses parents à l'occasion de palabres conjugales. Même si le chemin passe par d'autres villages, il y a toujours moyen de prendre le sentier direct par la forêt. Car cette sorte de sentiers existe partout : ils contournent les villages intermédiaires, pour que, en cas de conflit, ou d'un danger d'assassinat, le voyageur puisse poursuivre sa route sans être aperçu. La situation était différente quand la femme était mariée dans un village éloigné. Non seulement elle courait en route de nombreux et graves dangers, mais son clan n'avait pas la facilité d'intervenir en sa faveur et d'appuyer par la force le respect de ses droits. On comprend aisément que si l'épouse se trouvait seule et isolée, sans soutien effectif de la part de sa famille, son mari et ses beaux-parents pouvaient se permettre beaucoup d'injustices à son égard, s'ils étaient mal disposés envers elle, à moins que le *ndonga* ne fût assez influent pour les maintenir dans de justes bornes. D'où le proverbe : *bol'ótálá, mbile ngá likendla* = si le village natal est éloigné, la paix (*dans le ménage*) est comme un esclavage.

Dans les querelles de ménage il arrive quelquefois que le mari exaspéré crie à sa femme : « Va-t-en, rentre chez toi. » Celle-ci se contente d'aller attendre chez une parente quelconque le retour du calme. Mais d'autres fois aussi elle prend ces paroles à la lettre et part chez elle. Ses parents, ayant pris connaissance du cas, donnent tort à leur fille. On ne peut prendre la chose au tragique. Le conjoint a agi dans un moment de mauvaise humeur, d'indignation exagérée. Ce n'est pas un renvoi ni une répudiation. Il n'y a pas question de haine ni d'indifférence. La chose n'est donc pas prise au sérieux, et, l'épouse s'étant calmée, ses parents la persuadent de rejoindre son mari. Si celui-ci l'aime bien, l'affaire en reste là; elle est pardonnée et oubliée. Même si la femme, étant ainsi partie dans sa famille, y tombe malade ou y meurt, la responsabilité lui en incombe à elle-même C'est donc que ce renvoi n'est nullement considéré comme sérieux et n'a rien à voir avec une répudiation ni même ne peut être comparé à la fuite de l'épouse pour cause de mauvais traitements.

En résumé, si la femme abandonne le toit conjugal pour une affaire sérieuse, qu'elle ait tort ou raison, n'importe, le mari est obligé d'aller la reprendre. Au contraire, dans la fuite pour futilités, les parents renvoient leur fille trop irascible. En général, sont reconnus motifs sérieux et justes de fuite : manquements graves aux devoirs conjugaux, châtiments ou répressions sans cause juste, excès dans les châtiments justes.

Ajoutons que dans certains ménages des difficultés surgissent assez facilement à l'occasion de visites des parents ou des beaux-parents : susceptibilités, incompatibilité des caractères, mécontentement d'une partie qui juge l'autre en défaut d'impolitesse, d'indélicatesse, d'irrespect, de chicheté envers les visiteurs ses parents. Il en est de même pour ce qui regarde l'éducation des enfants.

§ 4. Sanctions.

La loi nkundó permet au mari d'infliger à son épouse certaines corrections (*bikánjolá*, s. *ekánjolá*), qui varient de nature d'après la gravité des cas. Il est évident que ces sanctions, expressément permises par la loi, ne peuvent donner lieu à des réclamations de la part de la femme, ni entraîner l'obligation de verser un *bojindo*. A moins, bien entendu, que le mari, outrepassant ses droits, n'exagère plus que ne le comporte la gravité de l'affaire. Car dans ces conditions, l'épouse, soutenue par sa famille, attaque le conjoint, qui sera obligé de reconnaître et de réparer ses torts au moyen d'un *bojindo*. En cas de blessure, elle peut réclamer un paiement supplémentaire, nommé *lipombo* (verbe *pomba*), c'est-à-dire bandage (de la plaie) et qui consiste en cinq anneaux ou davantage selon les cas. Est assimilé à une blessure grave le fait d'enlever ou de casser une dent. Car c'est un tort réel fait à la femme et, pour les dents de devant, à sa beauté (*). Evidemment, comme il a été dit ci-dessus, l'épouse a commencé par s'enfuir chez elle, et c'est là que le différend est examiné.

Pour permettre une plus claire compréhension, entrons un peu dans les détails des stipulations pénales de la loi nkundó par rapport à la vie commune des époux.

D'ordinaire, dans une simple querelle de ménage, les conjoints se contentent de se dire mutuellement les vérités, généralement en assaisonnant de quelques gros mots leurs discours. Si la femme va plus loin, le mari lui administre une bonne gifle, mais il ne peut se permettre sur elle d'autres exercices de ses muscles.

Si la langue de la femme est trop déliée et qu'elle se permette des injures graves sans raison proportionnée, ce manque de respect est jugé punissable. Il n'est pourtant

---

(*) De par le limage, les incisives sont beaucoup moins résistantes que les dents normales. Le limage se pratique pour obtenir un effet de beauté.

pas de mise de redresser le tort au moyen de coups, quoique dans la pratique les jeunes hommes fougueux ne se retiennent pas toujours. La sanction prônée par la sagesse tribale est l'abstention des aliments préparés par la coupable et le refus de l'acte conjugal. La femme nkundó y est très sensible. Si elle est reconnue avoir réellement tort et si la paix ne se rétablit pas promptement, sa famille supplie le mari de se calmer en lui offrant un *bọjọndọ*, qui peut monter à la valeur d'un chien.

Lors d'une dispute, la femme nkundó, au lieu d'insulter et de maudire son époux directement, a parfois recours à un détour : elle s'adresse à un animal domestique qui passe devant elle. L'homme ne s'y trompe évidemment pas, et l'effet est identique.

Nous parlons ici d'insultes ordinaires, comme de souhaiter la mort : *owé*=meurs; *nkọi ékokumbé*=le léopard te prenne; *nyọi ékọkọkí*=qu'un serpent te morde; *ójówé é?*=ne meurs-tu pas?; *ọkọna*=deviens malade; *bákokimbé ndá ngọ́lọ*=qu'on te porte au cimetière; *bákokundé*=qu'on t'enterre. Il en est de même des invectives basées sur des défauts corporels, ou des humiliations, en le traitant de *bolobé* ou *etula*=homme de rien; *ìmọngọ́lọ*=idiot; *ínyanyama*=bête, etc.

Au contraire, si la volubilité de la femme s'attaque aux parents du mari, l'affaire devient plus sérieuse. Car le Nkundó supporte très mal les débauches de la langue envers eux. Soit qu'il s'agisse de railleries sur leur compte ou d'injures comme : mange ta mère, ton père, ou d'obscénités à leur égard, ou qu'on « déterre » les parents défunts en évoquant leur souvenir (*), l'effet ne varie pas

---

(*) A titre de documentation psychologique et morale, voici le texte [illegible] de quelques expressions à la mode : [illegible]. Le même genre, [illegible], est employé pour le père, frère, sœur, etc. Pour « déterrer » : [illegible] la famille, père, mère, etc. [illegible] les cadavres, c'est-à-dire tes parents défunts (expression très [illegible]).

beaucoup. La seule différence dans l'intensité de la fureur et des réactions provient du tempérament individuel des intéressés.

Le Nkundó est gravement outragé par les obscénités que son épouse lui lance à la tête, particulièrement si cela se fait en public. La réaction est toujours violente. D'ordinaire on en vient aux coups, à la rossée, parfois au couteau. Seulement, si le mari veut se contenir dans les limites de la légalité, il ne peut blesser, ni, à plus forte raison, tuer sa femme de sa propre autorité. Au préalable il doit porter le cas devant le *ndonga*. Sa famille est invitée à la réunion, et si possible aussi le père de la femme. Le mari outragé expose sa palabre et avertit l'assemblée qu'un jour ou l'autre son exaspération le poussera à saisir le couteau. Par le fait d'avoir porté le cas devant les personnalités compétentes, l'époux peut aller de l'avant et désormais il lui est loisible de se venger des opprobres que lui infligera sa femme. Si la coupable recommence, nul ne pourra accuser le mari de lui faire tort, puisqu'elle-même est en faute et qu'il l'a avertie selon toutes les règles du droit.

La jeunesse moderne n'observe pas toujours cette procédure. Mais son esprit révolutionnaire lui attire des blâmes, et souvent la met dans de grands embarras. Ces vieux sont jaloux de leur autorité, — et personne ne peut leur en faire un reproche. Aussi abandonnent-ils souvent leur fils dans une pareille palabre. Puisque le jeune fougueux n'a pas voulu observer la coutume ancestrale et a jugé sa force supérieure au droit, sa façon d'agir est injustifiable. Il faut louer chez beaucoup de vieux indigènes ce sentiment inné de justice et d'impartialité, qui leur fait désapprouver et condamner leurs propres enfants. Aussi, si l'ardent vengeur de son honneur ne change pas de conduite et ne combat pas la violence irréfléchie de son tempérament en la remplaçant par un peu de pondération, son mariage ne tiendra point. Et c'est lui-même qui sera accusé d'avoir causé la rupture. La chose est claire : il est bien vrai que la femme a commencé. Le mari avait donc en main tous les atouts. Pourquoi ne s'en est-il pas servi? S'il avait suivi la procédure imposée par la loi, il aurait eu gain de cause sur toute la ligne.

L'avertissement préalable du nsonga et de l'autorité familiale ne prouve pas que le mari n'ait pas droit de punir sa femme d'une manière violente. L'observation de cette conduite est exigée pour éviter les excès et les abus. On ne laisse pas à l'époux la liberté d'agir à sa guise. Le recours aux représentants de l'autorité familiale peut être considéré comme une sorte de délégation de leur pouvoir.

Ces dispositions juridiques des Nkundó sont réellement sages. Tout en donnant au mari outragé le droit de châtier sa femme et, par retour, de retenir celle-ci, la loi impose un frein à l'impétuosité de la colère irréfléchie. En outre, en exigeant la publicité, elle évite des palabres et discussions interminables sur des indemnités, etc., à payer.

Autrefois, tel et tel pouvaient être exaspérés par l'opprobre au point de ne plus savoir maîtriser leur *fureur*. Des femmes ont été tuées pour cette raison. L'homme, disent les Nkundó, ne se laissait entraîner à cette extrémité que poussé par le grand amour qu'il portait à sa femme. Cette remarque a sa valeur psychologique. Pourtant, le fait n'était pas loué et pouvait même donner naissance à une guerre.

Il arrivait qu'un homme en *fureur*, voulant tuer sa femme dans ces conditions, en était empêché parce que la condition d'efficacité (*nsimbo*) d'une pratique (*boté*) en sa possession lui interdisait l'assassinat. Il avait alors recours à l'aide d'une tierce personne, qui — contre rémunération s'entend — se chargeait de l'exécution de son projet. Cette besogne était généralement confiée à des Batswa, qui ne dédaignaient point ce genre de travail, tout à fait adapté à leurs goûts.

Les châtiments que la loi donne au mari le droit d'infliger pour ce genre d'art oratoire imposaient à la femme une certaine mesure de prudence dans le choix de ses expressions. Par crainte des réactions violentes, elle prononçait souvent les injures plus graves à voix basse.

Depuis la pénétration européenne, les femmes osent davantage. Car les maris craignent la justice européenne, qui suit de tout autres principes que leur droit ancestral. Aussi se plaignent-ils amèrement de l'insolence de leurs épouses : « Nous sommes devenus des esclaves; les femmes sont maintenant toutes-puissantes; elles peuvent agir à leur guise, car nous ne pouvons plus rien leur faire. » Mais dès que les tribunaux indigènes seront suffisamment éduqués et se seront libérés de ce qu'un éminent juriste colonial a appelé « la juridiction des palabres » (*), ils apporteront indubitablement un changement salutaire dans cette situation.

Cette émancipation des femmes est une des causes qui ont augmenté la fréquence des divorces. Car l'homme qui ne peut se venger des outrages continuels reste sous l'empire de la honte; et la présence de celle qui en est la cause doit à la longue lui devenir insupportable, d'où indifférence, antipathie, haine et les suites inévitables de ce trouble permanent dans le ménage.

Des hommes chez qui le sentiment de la pudeur était particulièrement développé allaient de honte se pendre, au lieu de s'attaquer à la coupable. C'est ce que beaucoup d'indigènes m'ont prétendu. Je n'ai pourtant connaissance d'aucun exemple actuel. Dans cette éventualité, la famille de la femme n'intervenait plus contre sa fille. Elle n'était d'ailleurs pas obligée de payer une indemnité, quoique leur enfant eût occasionné ce décès. Elle devait simplement s'acquitter des obligations ordinaires et communes à la mort d'un gendre. Faut-il voir là une sorte de condamnation implicite du suicide ?

(*) Cfr. A. Sohier, *Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge*, VI, 1935, 1, p. 46 et passim.

La sagesse des vieux recommande à la jeunesse de ne point se laisser entraîner par la colère à des actes de brutalité, même là où, en droit, il est loisible de recourir à la manière forte. Ils n'agissent pas ainsi par politique d'adaptation au régime actuel. Même avant l'arrivée des Blancs ils donnaient des leçons de calme et de maîtrise de soi. Car les coups graves, les blessures et surtout l'homicide peuvent avoir des suites déplorables au point de vue juridique, voire politique (guerre). Ils préféraient le recours aux punitions, qui, tout en étant moins violentes, ne sont pas dépourvues d'efficacité, telles l'abstention des aliments et le refus du debitum *conjugale*. Cela leur évitait en même temps des ennuis de la part des beaux-parents, dont la pitié était excitée par les blessures et la souffrance corporelle de leur enfant ou sœur.

Une chose qui mérite des coups et une bonne raclée parce qu'elle est considérée comme un manquement grave aux devoirs de la vie conjugale est l'insouciance et la négligence dans les travaux du ménage. En toute sûreté, le mari peut y aller de la manière forte, quoiqu'il doive au préalable avertir l'autorité compétente. Voici quelques exemples des manquements de ce genre : la femme ne donne pas les soins voulus à la cuisine, à ses enfants, au nettoyage de la case et de la cour; elle néglige ses cultures, ne va pas à la pêche, ne fait pas d'efforts pour avoir du sel, etc.; *bref*, elle ne donne pas aux travaux qui lui incombent le temps et les soins qu'ils requièrent. Alors qu'elle-même, ses enfants, sa maison sont dégoûtants et sales, que les champs et bananeraies sont envahis par les ivraies et que son garde-manger est dépourvu d'ustensiles et de vivres, elle gaspille son temps à ne rien faire, ou plutôt à courir tout le village, entrant chez une telle, causant avec telle autre, passant une belle partie de sa journée à des commérages. Or cela le Nkundó ne le supporte pas, et nul ne pourrait lui en faire un reproche. Même d'autres hommes, voire des compagnons, condamsent pareille conduite. Souvent la femme est ridiculisée, et à l'une ou l'autre occasion elle peut entendre des propos peu flatteurs, comme : *[illegible] [illegible], [illegible] [illegible]* = (une) commère, (sa) pièce d'étoffe se trouve de côté, c'est-à-dire les causeries interminables auxquelles elle s'adonne, assise sur une couchette ou une bûche, absorbent tellement son attention, qu'elle ne s'aperçoit plus de ce que son étroite pièce d'habillement ne se trouve plus dans la position convenable et pudique, exposant ainsi la commère à la honte et à la risée.

En surplus d'une bonne raclée, le mari sort son vocabulaire d'invectives et de sarcasmes. La femme ne se hasarde pas à porter plainte, car elle sait d'avance qu'elle sera mise en tort. Toutefois, la prudence conseille à l'époux de ne pas exagérer. Les vieux recommandent à la jeunesse de mitiger la violence de ses expressions. Car, disent-ils, la femme y est plus sensible que l'homme; elle pourrait aller se pendre en forêt : *Ekônya [illegible] [illegible] la [illegible]* = (la *fourmi*) Ekônya se pendra un jour par excès de honte (allusion à la façon d'agir de cet insecte qui, mordant dans un brin d'herbe ou tel autre objet, y meurt plutôt que de lâcher). Et surtout n'étendez pas les injures aux parents de vos épouses, car ils pourraient inciter leur fille à vous abandonner.

Pour ce qui regarde l'adultère, les châtiments prévus par la loi nkundó seront examinés plus loin, à l'article VIII.

Il ressort de ce qui précède que les Nkundó n'attachent qu'une importance relative à ces flots d'éloquence loquace propre au sexe faible, aussi longtemps qu'ils ne franchissent pas les bornes et ne dégénèrent en injures outrageantes et ignominieuses. Les vieux enseignent à la jeunesse le calme devant ces démonstrations d'art déclamatoire dans lequel la plupart des négresses sont aussi versées que les poissardes de chez nous.

C'est que, disent-ils, la femme est comme un éléphant : *bómoto ale é njoku*. Il n'y a rien à y faire. On a beau lui parler avec douceur, elle n'écoute même pas. Lui imposer silence : impossible. Vouloir la ramener au calme, lui faire entendre raison : peine perdue. Tout comme l'éléphant : on a beau le chasser à force de cris et de tapage, il n'en détruit pas moins les plantations.

D'ailleurs, une femme qui ouvre facilement la bouche n'est pas considérée comme n'aimant pas son mari. Les Nkundó osent même prétendre que c'est un signe d'affection si elle use de sa langue à propos; tandis qu'une femme qui se lamente plutôt doucement et à basse voix : *ngoya ékele lili l'ôm'omê nd ?* = maman, que vais-je faire de ce mari ?, ne restera pas longtemps avec lui. Elle se plaint plutôt par égoïsme, tandis que l'autre cherche le bien de son conjoint et du ménage.

Comme nous l'avons déjà indiqué, la punition idéale et beaucoup appliquée pour les cas ordinaires est le *refus* de manger la nourriture préparée par la femme, ou de se laver avec l'eau qu'elle a puisée ou bouillie. C'est une correction à laquelle elle est sensible. Pourtant le mari ne peut pas exagérer en prolongeant son aversion. Car cela pourrait provoquer la *rupture*, d'autant plus qu'à la fin la femme commencerait à soupçonner — comme cela arrive — des infidélités.

Que la loi nkundó ne laisse pas au mari une liberté absolue et circonscrive nettement ses droits n'exclut nullement les infractions. La masse des humains se montre toujours inférieure à l'idéal moral que la législation lui impose. Mais les dispositions du droit nkundó protègent la femme contre les excès du mari. En fait de réactions à sa disposition nous avons déjà cité : l'abandon du toit conjugal, les excuses juridiques (*bojindo*), l'indemnité pour blessure (*lipambo*). En outre, l'épouse préjudiciée s'abstient des vivres (viande, noix de palme) que son conjoint lui présente, et surtout lui refuse son corps. Or, pour nos gens, c'est là un grand affront. Pour rétablir la situation normale et paisible, le mari doit souvent amedouer son épouse au moyen d'un *bojindo*. Sans parler des injures, dont toute indigène possède une collection riche et variée.

Personne ne saurait condamner ni réprimander une femme qui invective son mari paresseux. S'il ne va pas à la chasse, n'apporte pas de gibier, s'il est négligent dans la construction ou la réparation de la maison, s'il traîne trop, s'il n'abat pas la forêt pour l'établissement de cultures vivrières, c'est lui-même qui est nettement en tort, et il ne trouvera personne pour approuver sa conduite et condamner son épouse. S'il se montre incorrigible, la rupture ne tardera pas de se produire, selon l'axiome : *ekóng'éy'ómoto ék'okíjo* = la victoire de la femme *c'est* le divorce.

Si pendant une querelle la femme blesse son conjoint, celui-ci ne peut aucunement lui rendre la pareille, car elle est reconnue inférieure et plus faible. L'arme du mari est l'abstention de la nourriture, boisson, bain, etc. présentés par l'épouse, qui pour rétablir la paix devra payer un *bojindo*. Pourtant, à présent, certains hommes fougueux n'aiment plus à observer ces règles; de toute façon ils voudraient réagir violemment. Mais ils en sont fort réprimandés par les vieux, qui prétendent qu'il est indigne d'un homme de rendre la pareille à un être plus faible. Cette attitude ancestrale des Nkundó me semble dénoter une sorte de noblesse chevaleresque, basée sur deux sentiments : la justice et la fierté. Elle est plus compréhensible quand on sait qu'une conduite analogue est tenue à l'égard des Batswa, des inférieurs, des clans assujettis (*bauló*, sing. *jaló*), chacun dans sa sphère (1). Ainsi un Bonkó ne peut appliquer la loi du talion à un Botswa. Le clan *jaló* peut, dans certaines circonstances, prendre impunément ce qui lui plaît dans la bananeraie du clan maître, etc.

Signalons encore qu'il est très déplacé qu'un homme frappe sa femme, ou la punisse d'une façon quelconque, en présence de ses parents, frères, etc., à elle. En effet, c'est une offense extrêmement grave. Et le frère (cousin, etc.) doit, selon la loi du point d'honneur, relever le gant et se battre contre son beau-frère pour venger l'injure. Dans beaucoup de cas, l'affaire se termine par le divorce. Car le sentiment de pudeur-gêne (*nsóny*) que les deux partis doivent normalement ressentir l'un à l'égard de l'autre s'est évanoui par cette conduite.

---

(1) Cfr., plus loin, art. V, VI et VII, § 2 B.

Il reste, enfin, à noter que les paiements divers à titre de *bojindo* sont comptés dans le montant global du *jíngi* et du *nkómí*, respectivement.

Afin de mieux illustrer la mentalité nkundó sur les relations entre époux, il ne me semble pas dépourvu d'intérêt de citer ici quelques proverbes qui ont trait à ce qui précède :

1. Baningá bakáondaka wáj'ā ntaka ; Lombólombó afákónda Nsólá la ngonjo = Tous les autres donnent à leur femme des gifles (mais) Lombólombó bat Nsólá à coups de bâton. (Allusion à un fait historique.)

2. Ośíkin'ilólá, wę ǒk'onjomba = Tu ne supportes pas les excès de langage (de ta femme), tu (resteras) célibataire. (Parce que ce défaut est inné à toute femme, et il n'est pas capital.)

3. Ofíand'ánwa, afé mbóka = Ne réponds pas à la bouche, c'est une route (elle n'a pas de terme).

4. Bolé 'á wáli, ófóáin'ompíló = Méchante femme, tu ne refuses (pourtant) pas le bain chaud (qu'elle t'a préparé). (N'attache pas grande importance à ses propos désagréables. Que sont-ils en comparaison des services qu'elle te rend ?)

5. Ěk'am'ólámbéká la wéli w'ósánolyá, jonó ó wélima ǫ́éjo'ambo ólongá ndambo bólíkó botólá ? = Lorsque je préparais (la nourriture) au clair de lune, tu n'en étais pas content, à plus forte raison (maintenant qu'il fait) noir et

(que) tu ne vois personne, tu voudrais que je prépare six paniers ? (La femme est supposée interpeller son mari qui est mécontent de la nourriture, mais qui veut néanmoins qu'elle en prépare davantage).

6. Ikíkó lokámo ák'óm'alíkolanga – Un petit panier (à nourriture) est fort bon si seulement le mari l'aime. (L'amour apprécie même la moindre chose. Le mécontentement provient du manque d'affection.)

7. Etóka lolóŋo, wǎj'ékɔy'ówě – Une veuve tapageuse, (mais c'est parce qu'elle est) la femme d'un (autre qui est) mort. (Tu la critiques; mais ne la traites-tu pas comme la femme d'autrui ? Alors, de quoi te plains-tu ?)

8. Ékókombólá wǎ jomda, baíso ng'ǐnkǐŋ; ákite nd'ǐlombe, baíso ng'ǐnkólóí – Quand un homme te prend en mariage, (ses) yeux (sont) comme (ceux d'un) lonkǐŋ (chat sauvage); tu arrives dans sa maison, (ses) yeux (sont) comme (ceux d'un) inkólóí (espèce de grenouille à yeux proéminents). (Au début du mariage le mari est d'une prévenance et gentillesse extrêmes; mais après quelque temps il te montre figure maussade et colère à la moindre occasion.)

9. Emongá lióla, mpokó ékángela – Les débuts du mariage sont les lunes de miel. (Mais ensuite...)

10. Wǎli nd'ětóo, wokánda wokóka – Une épouse est une étoffe, frappe-la, couvre-la. (C'est un objet délicat: frappe-la quand elle le mérite; mais fais-le avec mesure et calme; d'une main tiens le bâton, de l'autre couvre son corps.)

ARTICLE IV.

RELATIONS ENTRE L'ÉPOUSE ET SA FAMILLE.

Par le mariage la femme n'entre pas dans la famille de son mari. Elle continue à appartenir à son propre clan d'origine et reste soumise aux prescriptions particulières de sa famille (bokumo) (1). Est pourtant excepté le *bokumo* qui regarde la parturition, car dans ce domaine elle doit, à cause de l'enfant, observer le *bokumo* du clan de son conjoint.

Bien que pour tout le reste, — industrie, propriété, etc., — l'épouse soit entièrement dépendante de son mari, elle demeure pourtant soumise aux devoirs de respect, d'amour et d'aide à ses propres parents. De temps en temps elle doit leur rendre visite. Mais il est très mal vu qu'elle les multiplie. Donner pour ceci une règle est impossible. C'est le bon sens qui doit être consulté. Les gens sérieux préfèrent que l'épouse n'exagère pas ces déplacements. Même ses propres parents le désirent ainsi. Car ces attentions répétées sont considérées comme un manque d'amour et d'attachement au mari.

Il arrive que des femmes qui, étant très fidèles à garder leur foyer, ne font des visites à leurs parents que très rarement, succombent devant les railleries de leurs compagnes. Car le Nkundó est extrêmement sensible à ces sortes d'allusions malveillantes. Parmi celles qui sont en vogue il en est une qui est devenue un dicton populaire et est parfois chantée dans les danses : ówâká lilála otswák' olá, bálákolaka mbók'éy'olá la ngom'a nkólé. = Si tu es mariée rentre chez tes parents, afin qu'on ne t'enseigne le chemin de chez toi avec des tambours et gongs; c'est-à-dire quand tu seras morte (2).

Dans les circonstances spéciales (accouchement, maladie, accidents graves, décès) la femme mariée ne peut pas se soustraire au devoir d'assister sa parenté. Cette obligation ne se restreint pas aux père et mère, mais s'étend à tous les parents; elle est d'autant plus stricte que le degré de parenté est plus proche.

---

(1) Les bokumo sont des prescriptions particulières et propres à un clan déterminé, spécialement des défenses permanentes ou occasionnelles de certains aliments (animaux ou végétaux). La transgression est punie par une espèce de gale qui couvre tout le corps. On pourrait penser au totémisme; mais l'idée de parenté avec l'être défendu est entièrement absente.

(2) La femme est enterrée dans son propre clan natal. On y transporte son cadavre avec accompagnement de tambours et de cors. Le gong lokolé annonce le décès.

D'ailleurs, l'amour familial est assez développé pour qu'il n'y ait pas danger de voir la femme s'oublier trop dans ce domaine. Et le mari qui voudrait l'empêcher de satisfaire à ces devoirs élémentaires serait fort critiqué par tous et devrait s'attendre à une rupture.

Plus haut il a été dit que le mari construit pour sa femme une case. Dans cette besogne il est souvent aidé par ses parents. Mais il arrivait aussi — jadis, car actuellement la possibilité en a été enlevée par la colonisation — que le père de la femme voulait lui-même construire la maison de sa fille ou du moins en faire le pavement au moyen d'argile apportée de sa terre natale. C'était une démonstration de richesse et d'influence politico-sociale, en même temps qu'une preuve d'affection paternelle. Le mari, de son côté, était glorifié d'avoir épousé la fille d'un homme si important et ne l'en aimait que davantage. On cite ainsi plusieurs femmes qui « ne faisaient la cuisine que sur la terre ancestrale ». Cette terre était apportée en paniers à des distances parfois de 50 km., par les Batswa et les hommes du clan ou du village de la femme. Le père pouvait le faire à cause de sa grande influence, et des gratifications royales (*bọkọ́ndọ*, v. *kọ́nda*) distribuées au cours d'une *fête* (*nlẹkẹ*) donnée aux travailleurs et à leurs parents après achèvement de la besogne. Il en a *été* fait ainsi pour Bọmpẹli, fille de Bọkọmbẹ de Litúli (Bombwanja), mariée à Bọnyẹmẹ w'enyuka des Basékà Mbangó (Bonkoso); pour Beluka, fille d'Iongo de Bokákyá (Boselo, Bombwanja), mariée à Bokaa is'Ifonda de Bowélé; pour Mbalaka, fille de Bọlẹkẹla wa Imangaiso des Baséká Lokuli (Bongili), mariée à Mbuli is'ea Wela de Bombóngo w'Etefa (Bongale) (¹).

(¹) Elle portait ce nom de Mbálaka (qui signifie indemnité), parce que son père avait solennellement proclamé (*-békye*) son intention et pris

ARTICLE V. — RELATIONS ENTRE LE MARI ET LA FAMILLE DE SA FEMME.

Comme il a *déjà été* dit, la parenté par alliance s'appelle *likiló*, et les alliés : *bokiló*, *bakiló*. Un terme respectueux est *mbóteolé*, qui est donné aux alliés tout proches (beau-père, belle-mère; parfois beau-frère, belle-sœur). Lorsqu'il existe une différence considérable d'âge entre deux alliés, l'aîné nomme parfois le plus jeune *bokilówalé*. Ceci a surtout lieu quand le gendre est si jeune qu'il peut être considéré comme enfant. Il s'applique même d'un frère aîné à l'égard de la jeune femme de son cadet (¹).

Dans la pratique courante on exclut des *bakiló* les personnes alliées avec lesquelles le mariage est permis. On les nomme plutôt « mari » ou « épouse ».

L'opposé de *bokiló* est *bokanga*. Les *bakanga* sont les membres de la famille qui a reçu la dot, tandis que les *bakiló* sont ceux qui l'ont payée. Dans la pratique usuelle, on emploie souvent le mot *bokiló* pour *bokanga*, mais jamais inversement. L'expression collective est *bokiló l'okanga*.

§ 1. Beau-père et belle-mère.

Le mari doit respect, amour et assistance à ses beaux-parents. C'est un point capital pour la bonne entente dans le ménage. Dans ce domaine, la femme supporte très mal

---

l'engagement public de se mettre en cas, un jour, de devoir payer une indemnité à cause de sa fille, comme preuve de son amour. En effet, lors du mariage de Mbulaka, il tua une de ses femmes, la coupa en morceaux et envoya la « viande » à son gendre en guise de « première poule » que son épouse lui préparerait. Seulement il n'a pas dû payer d'indemnité, car le clan de la victime étant trop faible pour tenter une guerre, n'a pas osé réclamer et, afin d'éviter de plus grands malheurs, s'est résigné à cette révoltante ignominie.

(¹) La deuxième componente du terme est employée par certains Elinga comme synonyme de *bokiló*. Qu'on la rapproche de *walé*, qui chez les Mbole et Bakutu signifie une fille *bolémbá* ou une femme qui vient d'accoucher (id. chez les Ekonda).

des oublis et encore moins la malveillance. Des allusions désobligeantes, des injures à leur adresse, même en leur absence, donnent naissance à de graves difficultés. Parfois le mari exprime sa mauvaise humeur ou sa colère envers son épouse de cette manière-là. Ces façons d'agir ne sont jamais approuvées, à moins que l'autre partie n'ait commencé. Car ici la loi du talion s'applique intégralement : *ôtswá mbóngó l'ôndamba ótóngaka ók'ôndamba* = celui qui répond à de méchantes allusions a raison contre celui qui a commencé. Pour le reste, voir ci-dessus (art. III).

Pour entretenir les bonnes relations avec ses beaux-parents, le mari doit de temps en temps leur rendre visite. De par la nature même des choses, ces visites sont moins fréquentes que celles de sa femme. Ce qui ajoute un certain obstacle à leur multiplication, c'est l'obligation de donner de cadeaux de visite (*belonga*). On ne se rend pas chez ses beaux-parents les mains vides. La richesse apportée varie avec les circonstances. Certaines personnes cupides aspirent à des gros cadeaux, si le mariage de leur fille se prouve stable. D'autres préfèrent ne pas recevoir trop, de peur de devoir rendre la pareille et — s'ils ne sont pas particulièrement riches — de se voir impliqués un jour dans d'énormes difficultés financières. Car les *belonga* sont ajoutés au montant total de la dot et, le cas échéant, doivent donc être restitués.

Les beaux-parents ne laissent pas repartir leur gendre sans lui avoir offert des contre-cadeaux en guise d'adieux (*belíngako*), sous forme de poules et de canards, dont la valeur est ajoutée au montant total du *nkomí*.

Gendre et beaux-parents n'aiment pas à se voir surpassés en générosité par l'autre partie, à part quelques cas exceptionnels. C'est d'ailleurs une politique très intelligente : on garde l'égalité des deux côtés; on n'aura pas à se faire des reproches mutuels pour convoitise ou chicheté;

enfin, lors d'une rupture éventuelle, l'équilibre sera facilement rétabli.

D'après les cas et selon ses moyens, le gendre doit assistance à son beau-père. Elle s'exerce en abattant pour lui la forêt où il puisse établir un champ, en construisant une maison, ou encore en lui faisant une clôture de chasse (lokombe), etc. Un bon gendre ne manque jamais à ces obligations, et le beau-père ne le congédie pas sans lui avoir remis quelque présent.

L'épouse tient énormément à ce que son mari s'acquitte consciencieusement de ces devoirs de visite et d'assistance. Les abstentions suscitent de graves palabres avec leurs suites ordinaires.

De son côté, le beau-père ne manque pas d'aider son gendre dans ses travaux divers. Après achèvement, ce dernier le congédie avec un *bolingako* de quelques anneaux de cuivre, qui sont assimilés aux *belonga*.

Les visites sont plus nombreuses des parents de la femme à leur gendre. C'est leur façon de prouver leur amour envers lui et leur *fille* et de manifester l'intérêt qu'ils portent à leur ménage. Ces visites peuvent durer des semaines et des mois, que les parents viennent ensemble, ou que ce soit seulement l'un d'eux. Si elles se prolongent trop, elles sont acceptées avec moins d'enthousiasme. Lors des adieux, il faut toujours sortir des cadeaux (bolingako).

Même si l'union des parents a été rompue et que la mère se soit remariée, elle ne laisse point de visiter sa fille et son gendre. Si son nouveau mari fait mine de ne pas être d'accord, il y aura des difficultés. Et s'il ne change pas, sa façon d'agir peut amener la femme à l'abandonner pour retourner chez son premier mari, père de sa fille.

Les visites sont donc accompagnées d'échange de présents, de la part du gendre : *belonga*; de la part du beau-père : valeurs de *nkọmi*. Les cadeaux d'adieu sont *belonga* est donc partie de la dot, s'ils sont donnés par le gendre; s'ils sont donnés par le beau-père, ils sont nkomi.

Ces mêmes règles valent, mutatis mutandis, pour les parents divers de part et d'autre, pour les visites et services qu'ils se rendent et pour les présents remis à ces occasions.

Dans les relations entre gendre et beaux-parents il reste à signaler une loi très sévère : il est interdit à un homme de voir la face de la mère de son épouse. Cette prescription est scrupuleusement observée par tous. Il ne peut la voir qu'au début du mariage, une fois, « pour apprendre à la connaître, afin qu'ils puissent s'éviter ». Si, par exemple, en voyage ils se rencontrent en forêt, ils doivent se tourner le dos. Généralement c'est la femme qui tourne la figure vers le bord du sentier, afin de laisser passer son gendre. Ils se saluent de bouche, se demandent des nouvelles, mais ne se donnent pas la main, ni ne se regardent. Il est comique, pour nous, de voir une femme venir visiter son gendre; chacun se poste d'un côté de la paroi ou d'un coin, ils se parlent ainsi, se demandent des nouvelles, discutent, etc., sans se voir. Il arrive que belle-mère et beau-fils se trouvent en présence l'un de l'autre, à l'improviste, sans qu'ils se soient vus approcher, ni que personne ne les ait avertis, par exemple en forêt ou dans les champs. Immédiatement ils se tournent le dos; l'homme s'excuse et s'esquive en toute vitesse, dût-il se jeter en forêt dense à lianes épineuses et enchevêtrées.

Cette loi est étendue aussi aux tout proches parents du mari, ses frères puînés, par exemple (qui sont « maris » eux aussi), et à toutes les femmes auxquelles on donne le nom de mère : sœurs de la mère, femmes du père. Il semble qu'elle ne s'applique pas proprement à elles, mais qu'il s'agisse d'une extension. Par contre, elle n'existe pas pour la femme envers son beau-père.

La transgression de cette prescription suscite une grosse palabre, car elle est considérée comme manque grave de respect. Elle peut produire une brouille sérieuse dans le ménage. L'épouse refuse l'acte conjugal à son mari qui a regardé sa belle-mère. C'est pourquoi les gens s'entr'aident en s'avertissant réciproquement du « danger » de l'arrivée de leur belle-mère.

La réparation de l'offense se fait au moyen d'un *bojindo* de quelques *bakonga* à la belle-mère. Tant qu'il n'a pas été remis, la femme ne remplit pas ses devoirs conjugaux. Après paiement, tout rentre dans l'ordre. S'il est avéré que le cas s'est produit involontairement, il n'y a pas palabre ni obligation de payer. Actuellement, on constate chez les meilleurs chrétiens une tendance à donner une fois pour toutes un *bojindo* pour arranger définitivement toute palabre future possible et pour éviter de devoir se soumettre aux prescriptions de cette coutume, dont ils commencent à entrevoir l'inutilité.

Il est même interdit à un homme de prononcer le nom de sa belle-mère en sa présence, fût-ce simplement pour apostropher ou appeler un homonyme. Il doit, dans ces cas, recourir à un surnom ou à une périphrase. Généralement, il l'interpelle du nom de *mbétaolé*. L'infraction entraîne la même punition que pour le regard.

Si l'on demande aux Nkundó la raison de cette coutume, à notre point de vue si étrange, ils répondent qu'ils ont honte ou qu'ils sont gênés de voir la femme qui a engendré leur épouse, et que c'est une grave offense envers elle. C'est une façon d'exprimer le respect qu'on lui doit, et l'on évite ainsi le sans-gêne, la familiarité trop grande. C'est là toute l'explication qu'ils donnent. Pour notre esprit philosophique elle n'épuise pas le sujet. On voudrait trouver une connexion entre les rapports intimes des époux et l'acte de la procréation de l'un d'eux. Peut-être cette idée est-elle latente dans la conscience indigène, ou du moins se trouve-t-elle à la base de cette règle. Le fait qu'elle est restreinte à la belle-mère de la femme n'infirme pas cette hypothèse; car aux yeux des indigènes, les autres cas sont d'une nature toute indifférente (¹).

Une seconde prescription dans cette matière exige que la belle-mère — et toutes les femmes auxquelles, dans le langage courant, on donne le même titre — ne se montre dans le village de son gendre que revêtue d'un *bǫlęlękę*, qui est une feuille de bananier, verte ou sèche, déchirée à plusieurs endroits, dans le sens perpendiculaire à la grosse nervure centrale, et qui constitue le signe premier et principal du deuil. D'autre part, les femmes Batswá doivent également s'habiller de cette façon primitive lorsqu'elles viennent dans une agglomération de Baotó. Voici la raison qu'on donne pour la dernière application de cet usage : le vêtement de la femme Bǫtswá est un *lolómba* : ceinture de petites cordes tressées, longues d'environ 10 centimètres. Quoique le *lolómba* protège assez bien, dans les attitudes ordinaires, il est pourtant jugé insuffisant pour arrêter d'une façon absolue tout regard indiscret. Or, la croyance populaire veut que si un Boótó voit les parties d'une *Bǫtswá*, celle-ci en mourra. Pourrait-on conclure de cette dernière explication à une connexion fondamentale entre les raisons imposant le port du *bǫlęlękę* dans ces trois cas? Ou est-ce que la belle-mère doit imiter la femme Bǫtswá et marquer ainsi une certaine dépendance à l'égard de son gendre?

§ 3. Parentes.

Aussi longtemps qu'elles sont libres, c'est-à-dire qu'aucun paiement dotal n'a été effectué pour elles, les sœurs ou cousines de sa femme sont considérées par le mari comme ses épouses, et il les nomme ainsi (*badíi*). Ce terme ne s'applique qu'aux parentes qui sont d'une génération inférieure, ou, dans la même génération, moins âgées que l'épouse véritable et avec lesquelles le mariage

---

(¹) Voir, par exemple, chap. II, art. X, et chap. V, art. II et III.

est permis. Il ne s'étend donc jamais aux parentes à l'égard desquelles il existe empêchement, telles les nièces *bána-nkíéní*, qui sont les « mères » de l'épouse (1).

Lorsque ces parentes de la femme sont mariées, la situation change. Elles appartiennent à un autre homme, et nous nous trouvons alors devant des cas d'adultère, qui sont considérés comme très graves. Il existe pourtant des différences selon les degrés de l'affinité. Outre les sanctions générales contre l'adultère, d'autres mesures de réaction peuvent être prises, spécialement la rupture du mariage. Un cas particulièrement grave, mais plutôt hypothétique, serait l'adultère entre l'homme et l'épouse de son beau-père : un sentiment spécial de honte s'y attache; les deux personnes sont comme un *[illegible]* et son maître, disent nos Nkundó. Très grave aussi est la méconduite d'un homme avec l'épouse de son beau-frère (ou beau-cousin). Ce dernier peut ravir sa sœur (cousine) au mari coupable et ainsi rompre l'union. De même pour l'adultère avec une *nyangókílí* (1).

§ 3. Affaires de justice.

Il nous faut examiner ici la façon dont s'arrangent entre beaux-parents et gendre les manquements à la justice. Comme il est connu, chez ces populations, la justice, au sens strict du mot, est un des points culminants de la législation sociale. Le vol est un des principaux sujets de la honte et était autrefois sévèrement puni. Le voleur, surtout s'il récidivait, était exposé à être vendu comme esclave.

Si un(*e*) parent(*e*) de la femme était convaincu(*e*) de vol chez son allié, ou même chez un parent à celui-ci, on réunissait le tribunal familial. Par égard pour les liens de parenté entre le voleur et l'épouse, et pour ne pas attrister celle-ci et sa famille, le coupable n'était pas vendu comme esclave. On le remettait simplement à la femme et sa famille, en leur disant : « Voici, il a été trouvé coupable de vol. Il aurait dû être réduit en esclavage. Pourtant, par respect pour vous, nous ne le vendons pas; mais nous le roulons (-àlimola) vers vous. Prenez-le comme dot et ajoutez-le au montant du *bɔnjɔngɔ*. » L'affaire était arrangée ainsi à l'amiable. Dans le cas d'un divorce ultérieur, outre la dot payée précédemment, la famille de la femme devait restituer encore un esclave supplémentaire pour ce membre de leur groupe que le mari leur avait cédé de cette manière. Ce n'était donc nullement une opération fictive.

---

(1) Cfr. chap. V. art. IV et les exemples y cités (par ex. 25, 26, 27).

Inversement, la même façon de procéder était adoptée envers un(e) parent(e) du mari qui avait enfreint les règles de la justice au détriment d'un membre de la famille alliée. Mais, dans ce cas, l'extradition du coupable était considérée comme l'ajoute d'un esclave au montant du *nkomi*.

D'où le dicton : bokilô ntéwáká ndá ngond'êy'okanga = le beau-parent ne peut pas mourir dans la forêt de son allié.

Actuellement il n'en va pas autrement. La seule différence est que, au lieu de restituer un esclave lors d'une rupture éventuelle, on rembourse sa valeur équivalente en anneaux de cuivre, etc.

La même conduite était tenue à l'égard des prisonniers de guerre. Par exemple, dans une guerre, Eale se rend maître de Bombolo, dont la cousine est mariée à Iloko, proche parent d'Eale. Iloko intercède auprès d'Eale pour obtenir la libération de Bombolo, qui est renvoyé chez lui, mais à titre de *bɔnjɔngɔ*. Le prisonnier libéré fait alors fonction d'esclave donné en dot, tout comme dans le cas précédent, dont il suit toutes les règles.

§ 4. Perfidie.

Entre alliés la perfidie et la trahison n'étaient pas rares. Bomóng'öeulu nd'ökilö, dit le proverbe, la trahison existe surtout de la part d'un allié. Non pas que cela se fît, à part peut-être quelque rare exception, par méchanceté foncière. Mais un parent par alliance n'hésitait pas, dans le cas d'une guerre et surtout d'une vendetta, à trahir son allié et, par là, le vouer à la mort.

Bornons-nous à citer deux cas historiques, que la génération présente a très bien connus (1).

Du temps où le poste d'Ingende était occupé par le Blanc « Bombambilo » et celui d'Ikengi par « Bosinjé », des hommes de Boálá (Ikékoma y'Isele, Bombwanja) avaient surpris un habitant de Bokaká (Wángatá) et l'avaient tué et mangé. Peu après, un homme de Boálá, Lokwa jw'Byolé, va rendre visite à sa sœur Etsimé, mariée à Imbólé is'éy'onda, d'Ikonji. Or, il se fait que celui-ci est un oncle maternel de la victime des Boálá. Lokwa ignorait-il cette parenté? Ou avait-il confiance en son beau-frère? Quoi qu'il en soit, il y est bien reçu. Imbólé n'a pourtant pas oublié l'assassinat de son neveu et va annoncer à ses proches cette bonne occasion de tirer vengeance du meurtre. Un soir ils font irruption dans la case mise à la disposition du visiteur, qui s'y trouve avec sa sœur Etsimé et sa femme Lompoko. Les deux femmes parviennent à s'échapper. Mais Lokwa est pris, tué et mangé. Evidemment, sa sœur Etsimé n'a plus rejoint son mari et il n'a pas été question de rembourser la dot.

Le second cas date de la même époque. Deux Batswa de Mbálanga (Ekéontálé, Bongili) : Bokóngo et Bolóyongó, avaient surpris en forêt, tué et mangé Mbóko Bombá de Boálá. Quelque temps après, un homme du village Ndongó des Bongili, le nommé Bengóngó, se rend à Boálá visiter sa sœur Bosiko, mariée à Eale éá Bofekó. Celui-ci lui dit que le village est en fureur à cause de l'assassinat d'un des leurs par les Batswa des Bongili. Il lui conseille d'aller se cacher dans une jachère de peur que les hommes excités ne le découvrent et ne se vengent sur lui. Lui-même y conduit son beau-frère. Connaissant donc exactement l'endroit de la cachette, il court le dénoncer aux autres. Ceux-ci encerclent la jachère et sans peine trouvent le pauvre Bongingi, qui est massacré impitoyablement et mangé. Sa sœur Bosika n'a jamais su la félonie de son époux : elle pensait que malgré toutes les précautions prises par lui les autres habitants avaient découvert la cachette de son frère (1).

---

(1) L'époque exacte à laquelle ces faits se sont produits m'est inconnue. En tout cas ils remontent aux temps de l'Etat Indépendant et aux débuts de l'occupation.

Cette hypocrisie du mari vis-à-vis de sa femme et de son beau-frère résulte de la présence en lui de deux sentiments opposés : d'une part, l'amour familial, la solidarité qui engendre la haine et le désir de vengeance, et, d'autre part l'amour conjugal. Comme ils sont en contradiction absolue, il ne saurait les concilier. Mais du moins il sauvera les apparences.

C'est à cette situation que se rapporte le proverbe : **bokiló ákwíbíká, wóngoyak'eyalo** = si ton bokiló t'a caché, change d'abri. Et cet autre, plus cru : **bokiló tótswe nkɔ́lɔ́; bafumba baléké mbá, emi ńkɔ́lɛ́kɔ́ wɛ̃** = allié, allons à la palmeraie; les fourmis bafumba (Dorylus wilverthii) mangent des noix de palme; moi je te mangerai, toi. Et celui-ci qu'on applique à quelqu'un qui, voulant toujours se disculper, s'accuse plutôt involontairement: **Mpɔ́l'ókiló, tólála é mpɔ́ngo; mpɔ́ngo y'ókiló ntsho ngá mbwá** = je ne mange pas mon allié; au contraire, je sauce (des aliments) dans la graisse; la graisse de l'allié est savoureuse comme celle d'un chien.

---

(1) Il ne faut pas s'étonner trop de ce que, à cette époque-là, les Européens n'intervenaient pas dans ces guerres, vendettas, tueries, actes d'anthropophagie. Ils laissaient faire les indigènes entre eux; ils en exigeaient seulement qu'ils les laissent tranquilles eux-mêmes et qu'ils leur rendent service et tribut. Ils avaient d'autres choses à faire en ces temps-là. Ce ne sont que les Blancs Ambá et Balakaki, dont les indigènes parlent encore avec une crainte respectueuse, qui, les premiers, ont commencé dans cette région à punir les actes de barbarie.

Toutefois, un homme ne se laisse jamais aller à provoquer la mort du mari de sa sœur, de sa fille, d'une parente quelconque. Ou, comme disent les Nkundó, on ne tue point celui par lequel on a été enrichi. La raison de cette différence? Selon nos gens : l'affection qu'on porte à sa sœur, fille, etc.; on l'aime trop pour lui causer la douleur de lui ravir son époux.

Cette conduite félonne et barbare est donc tenue par le bokílá envers le bokanga, c'est-à-dire par ceux qui ont payé la dot envers ceux qui l'ont reçue; mais jamais inversement.

Annexe.

Cette annexe se rapporte à chacun des trois articles précédents. Elle peut donc raisonnablement se placer ici. Elle ne traite d'aucune loi spéciale, ni d'une coutume légale, universelle ou commune. Il s'agit de cas isolés. Mais comme ils montrent bien la psychologie qui peut se rencontrer chez ces populations, il me semble que les quelques lignes qui suivent ne sont pas dépourvues d'intérêt.

Il peut arriver qu'une femme ait à se plaindre ou estime avoir des motifs d'être mécontente d'un de ses parents, son frère, par exemple. Soit qu'à son avis il ne se montre pas assez charitable et généreux à son égard, soit qu'il la traite d'une façon qu'elle ne juge pas équitable. Dans un moment de colère elle s'en ouvre à son mari et l'incite à la venger, en blessant ou même en tuant celui qui l'a offensée.

Tel le cas arrivé, il y a plusieurs décades, à Bosela w'Ɛmpwengé, de Boléngé (Bongili) (mort en 1922, à un âge très avancé). Sa femme Bumbé était extrêmement mécontente de ce que son frère ne lui faisait pas assez de cadeaux. Elle interpelle son mari : bejwó békę, ɔ́nomélé nkâna, alekí ɔnpímaka tôma : les cadavres (parents défunts), tue-moi mon frère, il me refuse toujours des cadeaux (*). Là-dessus Bosela prend ses armes et s'en va. En bon psychologue il ne se trompe nullement sur les sentiments intimes de sa femme. Il sait qu'il est engagé dans une impasse dangereuse : s'il déçoit l'attente de son épouse, elle sera furieuse; si, au contraire, il ravit la vie à son beau-frère, elle le sera plus encore. Aussi s'agit-il d'user de ruse. Entré en forêt, il a la bonne fortune de rencontrer une antilope *bgende*, qu'il abat. Il enlève le foie et rentre chez lui tenant dans sa main l'organe encore frais et chaud. Il le présente à son épouse, en disant : « Voici le foie de ton frère que tu m'as prié de tuer. » Là-dessus, scène violente. La femme, hors d'elle, se met à pleurer son frère mort, et, dans sa colère, elle s'enfuit en criant à son mari : « Ah! tu ne m'aimes donc plus, puisque tu as assassiné mon frère; tu ne me reverras plus. » Arrivée dans sa famille, elle trouve tout le monde aux occupations ordinaires; aucun signe d'un décès, ni surtout d'un meurtre. Son étonnement croît encore quand elle trouve son frère bien portant et plein de vie. Elle n'en croit pas ses yeux. En un clin d'œil toute la famille est alertée et réunie. Elle explique ce qui lui est arrivé. On la calme et la console : on loue le mari d'avoir agi si intelligemment. On l'en félicite. Car il aurait pu exécuter l'intimation qu'elle lui avait faite, et elle doit donc se réjouir qu'il l'aime si bien et si sagement. Aussi, quelques jours après, elle réintégra tranquillement son foyer.

Un cas tout différent et fatal fut celui de Bok'Elea de

(*) Une des plus graves intimations. Mais celui à qui elle est adressée considère comme un devoir de donner suite à l'ordre ou l'invitation lui fait dans ces termes. C'est une sorte de serment imposé. On l'appelle : *ôtsa ndaí*, ajoya (ôtsaka) *Z. ndaí*. L'application de ces termes s'étend à beaucoup d'autres cas : appel au secours dans une guerre, aide pour l'application d'une ordalie; assistance dans l'ilpá (société des non-observants du jeûne funéraire), etc. Une personne peut se l'adresser à soi-même; dans ce cas, cette expression correspond à notre mot « serment », faire un serment.

Bompela (Bokátola), marié avec Elángá de Boálá (tous deux sont encore en vie). La femme rentrait continuellement dans sa famille. Le mari, exaspéré, la menaça un jour de lui tuer son frère Eale; celui-ci disparu, elle resterait mieux chez elle. De fait, il exécuta sa menace. L'épouse s'est mise dans une colère terrible, mais néanmoins elle est restée fidèle à son conjoint. L'arc qui a servi à tirer la flèche meurtrière est toujours conservé, en souvenir, par le propriétaire.

ARTICLE VI. — RELATIONS ENTRE LA FEMME ET LA FAMILLE DE SON MARI

Evidemment, la femme doit entretenir les meilleurs rapports avec la famille de son mari, avec laquelle elle est en contact continuel. Elle doit le respect à ses parents et aînés. Si elle ne parvient pas à vivre en paix avec eux et avec les sœurs, etc., de son époux, l'union ne tiendra pas. Ce seront des malentendus, des disputes, de rixes, surtout des insultes et des allusions malveillantes qui la forceront à s'en aller. Aussi peut-on ranger ces éventualités parmi les motifs qui amènent la famille de l'homme à intervenir lors du mariage. Le souci d'éviter que l'union ne soit rompue par des incompatibilités trop grandes se retrouve constamment chez les Nkundó, car toute rupture suscite d'énormes difficultés, comme nous le verrons suo loco.

Pour les menus services que la femme doit rendre à la famille de son mari, il est fort malaisé de démêler si ce sont des obligations de justice ou simplement des convenances sociales. Un manquement passager provoquera de la part du mari et de ses parents des réprimandes qui évidemment dégénèrent aisément en querelles. Si les manquements sont de telle fréquence et nature qu'il n'est plus permis de les mettre sur le compte d'un simple oubli, d'un caprice, d'un accès de mauvaise humeur, mais qu'ils indiquent la malveillance ou la grossièreté, l'affaire sera portée devant le nkonga (aidé souvent par le tribunal familial) ou reportée devant l'autorité des parents de la femme. Si, malgré tout, l'amélioration attendue ne se produit point, la rupture devient inévitable.

Le père et la mère du mari étendent à l'épouse de leur fils l'affection qu'ils lui portent à lui-même. Ils la considèrent comme leur propre enfant, et il n'est pas rare que leur amour envers la femme égale celui qu'ils ont pour leur propre fils. Elle est leur alliée, mais par affection ils l'appellent enfant. Elle, de son côté, ne leur donne pas le nom de bokongo (ou bokilo), mais par respect filial les nomme père et mère. Des exceptions peuvent pourtant se rencontrer.

Si le père (et ceux qui lui sont assimilés : oncles, frères aînés, etc) a tué du gros gibier, il doit donner à l'épouse de son fils (ou frère, etc.) un morceau de viande, plus ou moins grand d'après le nombre des brus, et qui consiste en une ou plusieurs côtelettes (bokáliako) (¹) et la pièce sous la nuque (bokókombyá).

Des relations coupables entre le père du mari et sa bru seraient un méfait inouï. Il en serait de même de la part de tous les parents « supérieurs » (²). Les lois qui règlent les relations entre l'épouse et les parents de son mari se rattachent étroitement aux règles sur l'empêchement d'affinité et semblent découler de la même source. Il est donc utile d'avoir en vue ce que nous en avons dit au chapitre précédent, article IV.

Les frères aînés du mari traitent son épouse comme leur sœur. La femme nomme les sœurs de son mari :

(¹) *Lifefe* chez les Bolingá et les tribus de Lomongonya.

(²) Seuls les Bolingi — comme les Elingá de la région de Lomongonya — permettent les relations du frère avec l'épouse de son puîné, et ils commencent déjà à trouver des imitateurs en leurs voisins du Sud-Est, les Injôlô.

[illegible], mais par respect elle leur donne souvent le titre de mère (¹).

Après le décès du mari, son père ou son frère peut épouser la veuve, comme il a été dit suo loco. Mais ce n'est pas vu de bon œil et n'est permis que rarement, notamment lorsqu'on redoute la perte ou la dispersion du patrimoine familial, ou encore lorsque les deux intéressés se portent un amour exceptionnel.

La situation est toute différente quant aux enfants ou frères puînés et tous ceux qui leur sont assimilés. Les relations coupables avec les épouses de leur père, grand-père, oncle, frère aîné, cousin aîné sont jugées bien moins sévèrement. En général, les fautes ne donnent pas lieu à la réclamation d'un paiement, ou bien celui-ci est exigé « pour la forme » et consiste en une poule et un régime de bananes. Par ce paiement, le coupable reconnaît sa faute et rend hommage au droit de son aîné.

L'opinion publique, d'une façon générale, condamne ces relations, et cela souvent avec une grande sévérité. Le degré de parenté et d'autres considérations introduisent beaucoup de diversité dans les cas que nous allons donc étudier séparément, en distinguant chaque fois la réaction du mari et celle de l'opinion publique.

A. — *La méconduite de la femme avec le fils de son mari* ne donne pas lieu à une indemnité. Pourtant, le lésé réagit : il défend ses droits et sévit, s'il est tant soit peu sérieux et surtout s'il est monogame. S'il a plusieurs femmes, il laisse plus facilement passer l'affaire, à moins qu'il ne s'agisse de sa favorite. Parfois il se venge en frappant la mère du coupable, en lui ravissant ses poules, etc. Mais cela peut donner naissance à des complications : le

---

(¹) Chez les Elinga, elle les appelle aussi [illegible] (pl. [illegible]); elles la nomment [illegible], pl. [illegible]. L'épouse nomme souvent la mère de son mari : [illegible]. *[illegible]* signifie : les épouses du frère et leurs belles-sœurs.

frère de la femme ainsi traitée pourrait intervenir, et si la réaction du mari lésé est trop violente ou se répète trop souvent, elle peut mener au divorce. En tout cas, le père ne fait jamais de mal à l'épouse de son fils étourdi, parce qu'il l'aime comme sa propre fille.

Comme sanction directe contre le délinquant, le père peut lui retarder l'acquisition d'une épouse et — chose toujours grave encore dans les milieux purement indigènes — lui refuser sa bénédiction dans ses voyages et ses entreprises.

Par l'opinion publique ces relations sont toujours fort critiquées, et cela même lorsque les parents interviennent en faveur du coupable. Celui-ci en est déconsidéré; on se moque de lui en lui appliquant l'épithète d'*ebonjólá*, à laquelle on ajoute souvent la phrase explicative : *l'ótála banyangé b'ánángá*. *Ebonjólá* est dérivé de *ebo*=vêtement masculin, au figuré : virilité au sens physique, et de *bólá*=force. Donc homme d'une virilité si forte qu'il va même jusqu'à s'unir aux mères de ses frères.

Après le décès, le mariage avec la veuve du père est justifié. Pourtant, si cette veuve a laissé des enfants, l'opinion publique, tout en atténuant la sévérité de son jugement, ne l'abandonne pas entièrement, et l'on peut encore entendre la critique précitée. Tel le cas — bien connu dans la région — de Yoká de Bokenyola (Bǫnjǫku), qui a épousé Lǫkǫkú, veuve de son père Insilǫ y'Okáŋola et mère d'Insilǫ Antoine, chef actuel des Bonkoso (1).

Les relations coupables entre le fils et l'épouse du père sont jugées avec une sévérité particulièrement grande si la propre mère du jeune homme est encore en vie. On les lui reproche dans des termes clairs et crus : « Oŏy'ôsanganya mbindo ilkę la mbindo y'is'á nyangó = tu unis tes taches (tes impuretés) avec celles de ton père et de ta mère. Outé ók'ókí wę́ wimánáká = tu retournes là d'où tu proviens. Ówa lóá é! olókí lilóka, lui ajoutera-t-on souvent : tu mourras à cause de ta trop grande méchanceté. Cette dernière remarque est dans la mentalité nkundó une espèce d'imprécation, et si elle est répétée par plusieurs personnes elle ne manquera pas son effet, ou, pour parler comme nos gens, si tous se lamentent beaucoup sur et contre cet homme, il mourra effectivement (¹).

---

(1) Ici il faut toujours faire exception pour l'héritage d'une veuve par droit d'aînesse, *boolió* (chap. III, art. III). De préférence, on évite de donner une veuve qui soit dans la situation signalée.

Si le fils en question n'est pas marié, surtout lorsqu'il a atteint déjà un âge relativement avancé, l'affaire est considérée comme plus bénigne, s'il approche des femmes de son père polygame. Ce dernier ne peut pas trop se courroucer, particulièrement quand il ne s'agit que de cas isolés; car d'autres parents laisseraient parler leur affection pour le jeune homme, dont ils connaissent la passion et dont ils comprennent donc les tentations et les incartades. Ils interviendraient pour calmer le père et l'inciter à éviter le retour de pareils faits, en procurant une épouse au fils. Exceptionnellement, le conseil familial peut même donner tort au père, à cause de sa rigueur envers son fils, et permettre à celui-ci de ravir au père la femme aimée — (jamais pourtant la première, la favorite ou la *bolámbó*); — tel le cas que nous avons relaté au chapitre II, article XI, 2°. Mais c'est là loin d'être une situation idéale aux yeux des Nkundó, et elle n'est admise que lorsque le fils porte un amour ardent à la femme et que, d'autre part, le père tarde trop à lui procurer une épouse.

Ici nous constatons donc un conflit entre deux sentiments : la jalousie du mari et l'affection du père et de divers parents. C'est ce qui rend difficile — comme dans beaucoup de cas — la délimitation entre ce qui est permis et ce qui est défendu. Nous pouvons pourtant conclure de

---

(¹) Dans cette opinion des Nkundó on pourrait voir un des motifs qui, dans l'héritage, font assigner les veuves, non au fils, mais au frère du défunt.

ce qui précède et des explications générales des indigènes que : 1° les relations sont défendues et jugées avec sévérité, mais qu'on est bien plus indulgent ici que pour les parents « supérieurs »; 2° le père ne peut pas exagérer la répression des fautes, ni exiger de son propre fils le paiement d'une indemnité; car ce serait s'enrichir de par la méconduite de son enfant, qui, d'ailleurs, n'a de quoi payer que grâce à lui ou au clan de sa mère, à qui il serait injuste et très mal à propos de le faire recourir.

B. — *Un frère puîné nomme la femme de son aîné* *wăli*=épouse, et elle le traite de *bŏme*=mari, parce qu'ils peuvent se marier. On trouve donc aussi des relations adultères. Mais dans la pratique des distinctions sont à faire.

Si le puîné n'est pas marié et que l'aîné possède un harem, — cas assez fréquent autrefois, mais très rare à présent, — nous revenons au cas précité du père, avec seulement plus de bénignité envers le coupable.

Si l'aîné est monogame et le puîné célibataire, les relations avec la femme sont interdites en présence du mari. Si le puîné se laisse tout de même entraîner par la tentation, il est condamnable. Le mari ne peut pas réclamer d'amende. Mais, à titre de vengeance, il peut se procurer « une indemnité feinte » (*nyongo éă bolaambo*) en abattant l'un ou l'autre bananier du coupable, en saisissant ses poules, en transportant sa case, et autres actes similaires. Le but en est, selon nos gens, d'inspirer au jeune homme un peu plus de respect envers son aîné. Ce dernier ne peut pourtant pas exagérer les répressions (par exemple en se battant contre son cadet), de peur de se voir condamner pour manque d'affection fraternelle (¹). D'ailleurs, les valeurs avec lesquelles il s'est acquis la femme appar-

---

(¹) Une petite correction fraternelle, surtout si le puîné est notablement plus jeune, n'implique aucune gravité et est permise, particulièrement pour des fautes réitérées.

tiennent en somme aux deux frères, sous un certain aspect. S'ils sont de mères différentes, l'aîné a beaucoup plus d'atouts dans sa main. Et si la dot en entier ou en majeure partie provient de son clan maternel, il obtient entièrement gain de cause pour ce qui regarde le point de vue indemnité, bien que le devoir d'affection fraternelle, donc d'indulgence, subsiste toujours. Pour des manquements isolés, cette indulgence doit toujours intervenir. Pour des cas répétés souvent, les excuses du coupable n'ont plus beaucoup de poids.

Si le puîné est marié, lui aussi, l'affaire prend un tout autre aspect. Puisqu'il a lui-même son épouse, il n'a plus aucune excuse pour la satisfaction adultère de sa passion. Le mari lésé garde, il est vrai, l'obligation de mitiger sa colère et ses manifestations; mais le côté financier reçoit plus de relief. L'indemnité qu'il peut réclamer doit toutefois être ajoutée à la dot de la femme coupable; car il serait inouï qu'il s'enrichît aux dépens de son propre frère. S'il a lui-même procuré à son puîné l'épouse, il peut la lui ravir pour la donner à un autre frère, un cousin, etc., voire la prendre pour lui-même, nonobstant l'empêchement d'affinité. Ce cas est pourtant exceptionnel et n'est appliqué qu'à cause de manquements graves et réitérés, joints à une attitude insolente du coupable.

En l'absence du mari, le puîné a entière liberté, que le conjoint soit parti ou que le frère rencontre sa belle-sœur dans sa famille ou ailleurs en voyage. Si la femme refuse les relations, son beau-frère rapporte souvent son mauvais vouloir au mari, qui la semonce, même la frappe parce qu'elle n'aime pas son frère à lui, et l'inculpe d'avoir des amants : ótóna bɔ̌n'ǒâ ngóya, ólangakě ńk'aend'ǎnkíná. L'affection étant plus vive entre frères de même mère, la colère du mari est d'autant plus grande. Le manque d'affection de la part de l'épouse engendre chez le mari des soupçons sur sa fidélité, parce que la femme nkundó se laisse entraîner à la tentation avec une extrême facilité;

si elle refuse son propre beau-frère-mari, c'est donc qu'elle se satisfait ailleurs. Ce raisonnement peut porter à faux; mais il se base sur la fréquence des cas. L'attitude du mari ne prouve pas l'absence de jalousie, mais, au contraire, en démontre l'existence.

Le puîné rencontre-t-il sa belle-sœur dans sa famille à elle, les parents interviennent. Ils adjoignent à leur fille de bien recevoir « son mari », de lui préparer à manger, de nettoyer la case lui destinée. Ils la forcent même de cohabiter avec lui tout le temps de son séjour dans leur village. Par là ils veulent éviter des palabres avec leur gendre. Si l'antipathie de la femme est si grande qu'elle ne veut d'aucune façon se soumettre, ils donnent parfois à leur visiteur une autre de leurs filles (cousines, etc.), plus jeunes, pour lui rendre les devoirs d'épouse.

Sont assimilés au frère puîné tous ceux que la terminologie nkundó désigne sous le nom de *bakúné* (donc aussi les cousins plus jeunes). La gravité plus ou moins grande du conflit et des conséquences est en proportion avec le degré de parenté.

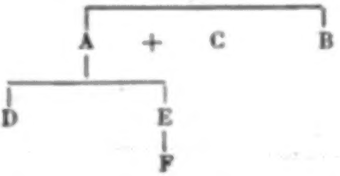
C. — *La situation du neveu* (*bǫ̂nankánǫ́*) *vis-à-vis des épouses de son oncle maternel* est assez comparable à celle du fils à l'égard des femmes de son père. Le caractère dotal du mariage donne même au neveu une liberté plus grande; car l'oncle s'est enrichi par l'union de la mère de son neveu. Il n'y a pas question d'indemnité, excepté celle des « égards », pour marquer la soumission, et qui consiste en une poule et un régime de bananes. Si le neveu refuse cette preuve de déférence et de soumission, il est mis en tort, et toute la famille se ligue contre lui pour sauver la hiérarchie et l'autorité familiales : « Tu outrages ton oncle; sans doute désires-tu qu'il meure pour que tu puisses prendre sa place et profiter de son héritage. » Et l'oncle offensé peut, après quelques jours de patience, réclamer une véritable indemnité.

Mais alors interviennent d'autres considérations, et une nouvelle situation se crée :

En effet, souvent — pas toujours pourtant — la mère du jeune homme prend parti pour son fils et fait des scènes à son frère. Deux cas peuvent se présenter :

1° L'oncle et la mère du neveu ne sont pas nés de même mère. Dans ce cas la mère s'abstient rarement d'intervenir en faveur de son fils. Elle reproche à son frère sa dureté, son manque d'affection pour elle, et cela particulièrement si l'épouse adultère est sa *nkita* à elle, c'est-à-dire si elle a été acquise avec la dot payée pour elle. « A qui dois-tu cette femme? Et tu exiges encore de la richesse de la part de mon fils! Rends-moi ma dot, que je lui procure une épouse. » L'oncle se mettant en colère, lui aussi donne parfois suite à l'injonction de sa sœur courroucée en lui rendant la dot. De ce fait, toute relation entre frère et sœur est rompue. Mais cette éventualité n'est qu'exceptionnelle; presque toujours on arrange les affaires avant qu'elles n'en arrivent à cette extrémité.

2° Si frère et sœur sont de même mère, la paix est toujours rétablie avant cette exaspération, et tout se borne à quelques reproches, à un peu de colère transitoire. Car, dit le proverbe, båsangí nyangó báfomb'ilángá = la haine que se portent les enfants d'une même mère n'est que mensongère, feinte; elle n'est pas véritable et réelle.



L'oncle (voir ci-dessus : D) n'a les mains absolument libres pour guérir la passion de son neveu (F) que lorsqu'il est le *nkóló* de sa sœur (E), c'est-à-dire lorsque la mère (C) de sa sœur (E) est la *nkita* de sa tante (B) = la sœur de son père (A). Dans ce cas, en effet, sa sœur n'a pas à réclamer; elle lui doit respect et soumission; sa dépendance vis-à-vis de son frère-maître est plus grande que la reconnaissance que celui-ci lui doit pour l'enrichissement dont elle est la cause ou l'occasion.

D. — *S'agit-il d'un petit-fils* (*bonkáná*) *vis-à-vis des épouses de son grand-père*, la liberté devient entière dans la pratique. En effet, chez les Nkundó, l'affection du grand-père (*nkọ́kọ*) pour son petit-fils dépasse souvent l'amour porté au propre fils et dégénère complètement en faiblesse (1). Il supporte tous ses agissements, tous ses caprices, toutes ses railleries, injures, etc.

Après des relations coupables, le petit-fils pousse parfois l'insolence jusqu'à envoyer spontanément à son grand-père une indemnité « de dérision » sous forme d'un panier rempli de pierres, au lieu d'anneaux de cuivre.

Malgré la débonnaireté du grand-père à l'égard de son petit-fils, l'opinion publique n'est pourtant pas favorable à cette conduite, quoiqu'elle soit plus indulgente que pour les cas antérieurs. Ce qui prouve — comme le fait d'envoyer l'amende « de dérision » — qu'en principe ces relations sont condamnables et condamnées. De par les circonstances actuelles, — mariages plus précoces, — la différence d'âge entre petit-fils et épouses du grand-père a passablement augmenté en des cas toujours plus nombreux; ce qui fait diminuer leurs rapports dans la même proportion (2).

---

(1) Comme d'ailleurs en Europe, très souvent. Cfr. chap. I, 1ᵉ partie, art. I, § 2.

(2) Plus haut nous avons vu que d'autres tribus nkundó sont encore moins sévères dans cette matière. Par contre, la moralité — à notre sens — est plus élevée chez les Ekonda, groupe nkundó du lac Léopold II, où la question des relations ne semble même pas se poser entre la femme et le fils, frère puîné, etc. de son mari. S'agit-il d'une influence de quelque population voisine ? Ou faut-il admettre la décadence chez les tribus dont la morale est, dans ce domaine, inférieure ?

De ce long exposé se dégagent les *conclusions* suivantes :

1° Les relations entre un homme et l'épouse de son fils, frère puîné, etc.; bref, de tous ceux qui lui sont inférieurs dans la hiérarchie familiale, sont toujours sévèrement interdites et ne se rencontrent jamais.

2° Au contraire, elles existent entre un inférieur et l'épouse de son aîné et supérieur. Le degré de parenté entre le mari et le coupable influe beaucoup sur la gravité ou légèreté de l'infraction, de la sanction, des suites diverses. Certaines relations sont admises, d'autres condamnées avec plus ou moins d'indulgence, d'autres encore impitoyablement critiquées.

3° Dans cette matière, deux aspects sont à distinguer nettement :

a) la réaction du mari et la répression;

b) le jugement porté par l'opinion publique;

ou :

a) l'aspect financier;

b) l'aspect moral, — pour employer ce qualificatif, — à défaut d'un meilleur.

Parfois un troisième élément s'y ajoute : l'intervention de la famille prenant parti pour le coupable contre le mari lésé, qui pour l'une ou l'autre raison s'est mis en tort lui-même.

a) La sanction ordinaire de l'adultère est, pour l'homme, l'indemnité à payer. Or, celle-ci ne peut avoir lieu, puisqu'aucune transaction financière — au sens strict, du moins — ne peut avoir lieu dans la proche parenté, vu que les biens appartiennent, sous un certain angle, à tous les membres, l'un devant tôt ou tard recevoir ou hériter de l'autre. Mais dans les cas où d'autres sanctions sont possibles, elles sont reconnues légitimes.

b) Si l'on excepte les relations entre frère et belle-sœur, — dans les limites décrites ci-dessus, — l'opinion publique est sévère dans son jugement, plus sévère même que pour les adultères ordinaires, qui, de par la nature plus palpable de leurs sanctions, paraissent plus graves superficiellement et font souvent cette impression même sur beaucoup d'indigènes. Ou, du moins, cette impression se dégage spontanément et de prime abord de leurs explications : dans la pratique courante ils mettent en vedette l'indemnité — et dans leurs relations sur les procédés anciens, les sanctions violentes — et ils oublient l'autre aspect. D'autres ne distinguent pas ou très mal les deux faces du problème. Ce n'est qu'en allant au fond des choses qu'eux — comme nous — se rendent compte de l'existence du double aspect et de l'importance qu'il y a à ne pas les confondre.

L'indulgence que, dans certains cas, nous constatons de la part des intéressés lésés, et parfois dans l'opinion publique, ne nous semble pas devoir être expliquée comme une indulgence de principe, ni comme une légitimation de ces rapports (excepté pour les frères, dans les limites indiquées). Elle provient plutôt de l'affection qu'ils portent au coupable, de la compassion pour son état de célibataire, d'une certaine communauté d'intérêts, enfin de l'estimation de certains autres éléments en cause (comme la jalousie foncière dans le cas des frères).

La grande différence que, en cette matière comme en d'autres, les Nkundó mettent entre parents inférieurs et parents supérieurs repose sur leur conception de l'autorité, qui, chez eux, est patriarcale, donc paternelle. Il est bien moins question de peur pour la force que de crainte révérentielle, — bien que la première ne doive nullement être exclue. L'inférieur n'est pas à leurs yeux pour le profit et l'intérêt du supérieur, mais inversement : la raison d'être de l'autorité est le bien de l'inférieur, qui lui, pour sauvegarder la hiérarchie et l'ordre, doit se soumettre au supérieur. C'est sur cette même idée que se base le devoir d'aide du supérieur envers l'inférieur (dans ses difficultés, ses palabres, son indigence), de libéralité et de générosité, donc de communication des biens, d'indulgence en matière de justice et de propriété et de complaisance en matière conjugale, — pourvu que le principe d'autorité reste sauf. L'exploitation de l'inférieur par le supérieur est tout à fait contraire à la nature fondamentale de l'autorité nkundó, tandis que l'inverse y est entièrement conforme (¹).

ARTICLE VII. — L'ADULTÈRE.

L'adultère est, pour les Nkundó, une union illicite entre un homme et une femme mariée. Dès le versement de l'*ikulá*, on parle d'adultère.

§ 1. Terminologie.

En lonkundo il n'existe pas de terme unique et spécifique pour traduire notre mot « adultère ». La langue en possède plusieurs qui ne s'en rapprochent que partiellement.

1° Tout d'abord on parle de *bǫngǫmbę*, qui exprime les relations constantes et continues avec une femme tout étrangère, c'est-à-dire-à laquelle on n'est apparenté d'aucune façon. Le mot désigne tant la relation que les personnes. Cette sorte d'adultère est aussi nommée : *wísamaka* ou *linsámbá jă njísámá*, c'est-à-dire secret (verbe : *ísama*), par opposition au *linsámbá* proprement dit (dont il sera question à l'article suivant). Les Bombwanja, Ionda et Injǫ́lǫ́ l'appellent *lǫ̆ngǫla*= acte (quelconque) fait en cachette (du verbe *ǫ́ngǫla*). Les Ionda emploient encore

---

(¹) Cet état d'esprit peut rendre compte — du moins dans une certaine mesure — de la liberté que les indigènes prennent facilement envers l'Européen, leur supérieur ou maître : larcins domestiques, demandes importunes, cette espèce de mendicité, le manque du respect que nous sommes habitués à voir observer à l'égard de l'autorité, etc.

le terme *ekundé*=chose enterrée ou cachée sous un amas (verbe : *kunda* enterrer).

Actuellement, on a tendance à appliquer à l'adultère ainsi conçu, du moins s'il ne se limite pas à un seul acte, le nom de *linsámbá*, sans aucune ajoute spécifiante. Tant la femme que l'amant portent le nom de *bonsámbá* (pl. : *bansámbá*).

2° S'il ne s'agit que d'un acte isolé, on parle de *yĕtsí* (du verbe *éta*=appeler). Mais ce mot peut s'appliquer également à des célibataires. A proprement parler, il désigne une conjonction unique et non des relations suivies. Certaines tribus (Injǫ́lǫ́, Elángá) ont encore le nom *efongo* (par exemple : nyong'ĕ'efongo=indemnité pour un seul cas).

3° Le *lonkâna* (chez les Bombwanja : *bombaká*) désigne l'adultère entre personnes d'une même entité exogamique et, par extension, entre personnes appartenant à des familles différentes, mais qui ne forment qu'une seule agglomération.

Comme le mot le dit, il s'agit de rapports entre « cousins », au sens le plus large du terme.

Les indigènes m'ont donné un essai d'étymologie des termes *bǫngǫmbę* et *lonkâna*, qu'il est peut-être utile de relater ici. Ils auraient été inventés par les épouses volages et leurs amants, afin de cacher leur amours illicites. Même anciennement, il y avait des relations entre Nkundó et Ngǫmbę. Un Ngǫmbę arrivant dans un village nkundó était l'objet de la curiosité de toute la jeunesse. Un homme se rendant chez son amante (ou vice versa) ou en revenant à des heures indues et motivant des soupçons pouvait répondre qu'il venait de voir le Ngǫmbę. Pour le *lonkâna*, même truc. Quoi qu'il soit de la valeur de cette explication, — (pour *lonkâna*, par exemple, l'étymologie que j'ai citée au début est bien plus naturelle), — je la donne pour ce qu'elle m'a coûté : il peut toujours être de quelque intérêt de l'avoir signalée et conservée par écrit.

4° Pour indiquer le penchant à l'adultère (spécialement chez les femmes) on emploie le verbe *fâfoka*, qui, au sens matériel, se dit d'habits trop larges, voletant au vent; et le substantif *loyő* ou *boyő*.

Découvrir un cas d'adultère s'appelle *tẹ́mbọla*, substantif *ntẹ́mbọ́*.

L'adultère occasionnel ou permanent a toujours été très fréquent. Ceci est dû sans aucun doute à la facilité relative d'éviter la découverte et les sanctions. La femme allant voir sa famille ne peut décidément être suivie et surveillée par son mari : les distances rendent difficile ce contrôle, qui, en outre, aurait des conséquences désastreuses pour la stabilité du mariage, car ni la femme ni sa famille ne le supporteraient. D'autre part, nous pouvons donner comme causes partielles : la lascivité, la polygamie, etc., comme nous le verrons encore plus loin.

§ 2. Cadeaux.

L'homme et la femme adultères s'envoient des cadeaux; celui-là de la viande, des flèches, etc., celle-ci de la nourriture, divers menus objets. Les cadeaux de la femme à son amant sont nommés *botúmo* (substantif employé avec le verbe *tumba* = faire brûler (1). Les intermédiaires sont généralement des parents en bas âge. Notons que la femme n'envoie que rarement son fils. Car elle peut redouter avec raison que le cadeau n'arrive pas à destination : le garçon s'en régalera lui-même. Mieux peut-elle se fier à sa fille.

Le cadeau de la part de l'homme s'appelle du nom générique de *mpató* = cadeau envoyé, envoi.

---

(1) Notons que le substantif et le verbe n'ont entre eux aucune connexion étymologique. Peut-être *botúmo* se rapproche-t-il de *túma* = montrer, désigner ? Les Ekonda nomment ce cadeau *elika*. Cfr. encore le chap. II, art. 1.

Pour le cas isolé (*yĕtsí*), l'homme donne une flèche, un petit objet, des perles, de la viande, etc. Actuellement tout cela est remplacé par de l'argent ou des étoffes. D'ordinaire la femme exige une rémunération. Il existe pourtant des exceptions, fréquentes ou rares, d'après la région et la nature des personnes. Elles sont dues à la passion extraordinaire ou à l'amour de la femme envers son amant (1).

§ 3. Les preuves de l'adultère.

Elles peuvent être plus ou moins fortes.

1° La plus importante est la flagrance du délit. Là-contre, aucune objection ne tient, et elle justifie l'application des plus sévères sanctions. La constatation doit en être faite par le mari. Le témoignage d'une tierce personne n'est jamais produit. Si elle découvre le fait, et qu'elle soit favorable à l'époux, elle l'avertit pour qu'il prenne ses précautions afin d'attraper personnellement les coupables. Si le fait est découvert par le père ou un proche parent de la femme qui est favorable au mari, il le lui signale et, si possible, l'appelle pour venir constater lui-même l'infraction. Dans cette dernière éventualité, l'indemnité doit être donnée par le mari au beau-père. Ce n'est pas une obligation de justice, mais de bonne entente, de convenance, puisque le beau-père fait preuve de bonne volonté et d'affection à l'égard de son gendre.

2° Presque d'égale importance et toujours péremptoire est l'aveu de l'épouse. Dans ce cas, le mari mitige sa colère contre elle et la dirige surtout contre le complice. Aussi la plupart des femmes n'hésitent-elles pas à dénoncer ce dernier, si elles se sentent tant soit peu acculées. (Par contre, entre elles, les femmes ne se dénoncent jamais.)

---

(1) Cfr. chap. I, 1e partie, art. IV.

3° Une troisième preuve est de surprendre les amants pendant qu'ils projettent une rencontre. Sur le fait, le mari les accuse, et tâche d'extraire à sa femme une confession complète sur le passé ou sur le futur. Si possible il s'assure le concours de témoins. Prévoit-il que la femme niera, il laisse passer le cas pour chercher une occasion favorable de surprendre les coupables sur le fait. Souvent, quelles que soient les dispositions de la femme, il n'intervient pas immédiatement; ne laissant rien percer, il cherche adroitement l'occasion de constater la flagrance du délit contre lequel il pourra réagir plus violemment. Cette attitude s'impose absolument lorsqu'il n'a que de simples soupçons, fussent-ils fondés. Agir autrement ne mènerait pas à grand résultat, et serait une marque de légèreté, — qui existe souvent chez des maris jeunes et inexpérimentés ou d'un tempérament trop irascible. Surprendre un message d'invitation ou d'acceptation a la même valeur pratique.

Cette preuve est moins forte que les deux précédentes et — à moins que celles-ci ne s'y ajoutent, — ne légitime que certaines sanctions.

4° La vue des amants se livrant des cadeaux, de main à main ou par intermédiaire (« avec les compliments d'Untel »), a aussi sa valeur comme preuve. Mais ici encore la meilleure méthode est d'en faire un moyen de faire avouer la femme. C'est la seule valeur pratique de la découverte de cadeaux quelconques entre les mains de l'épouse. Si celle-ci ne trouve aucune explication qui puisse tranquilliser le mari, elle se voit forcée d'avouer et de dénoncer.

§ 4. Sanctions.

Le droit nkundó connaît plusieurs sanctions contre l'adultère, applicables soit aux époux, soit à leurs complices, soit à un intermédiaire (*ekímá*). Il existe des différences dans l'application d'après la gravité du cas (par exemple : récidive, habitude), la disposition ou le tempérament des personnes, la valeur de la preuve. Bien que légitimées par la loi, la plupart sont appliquées de l'initiative du conjoint, mais dans certains cas l'autorité familiale comme celle du *ndonga* doivent intervenir. Nous distinguerons donc les divers cas :

A. — *Sanctions du mari contre la femme adultère.* — *a*) Dans le cas d'un délit flagrant, le mari peut battre la femme, la blesser, la tuer même. Ni elle, ni sa famille n'auront le droit de réclamer. S'il l'a tue, il n'a plus droit au remboursement de la dot, pas plus que dans le cas d'un décès naturel. Généralement, aux temps jadis, la mort dans ces circonstances donnait lieu à une guerre interclanique. D'ailleurs, cette extrémité était très rare et n'arrivait qu'à un homme excessivement jaloux, ayant d'autres femmes, ou possédant des richesses pour s'en procurer, ou encore aigri par une infidélité persistante et incorrigible. Le plus souvent, le mari, retenu par la prévision de la perte qu'il subirait en fin de compte, se borne à battre ou à blesser la coupable, ou à lui appliquer d'autres châtiments et punitions (infra sous b); cfr. supra, art. III, § 2.

Hors le cas de flagrance, si le mari possède des preuves suffisantes, comme nous l'avons vu ci-dessus, la coupable peut s'attendre à une bonne rossée, accompagnée de toute une litanie de gros mots et d'injures diverses (femina foetidissima, tempore menstruationis putor tuus venit in nares omnium hominum, etc.), plus un tas d'obscénités ayant trait au sexe féminin. L'époux agissant de cette façon n'est pas réprimandé; au contraire, il le fait par jalousie; c'est une colère d'amour, disent nos Nkundó.

Dans ces punitions, les Nkundó reconnaissent surtout l'exaspération d'une légitime jalousie. C'est pourquoi le mari agit de son initiative privée. D'ailleurs, se trouvant devant le fait, il lui serait psychologiquement difficile de se calmer pour d'abord aller avertir le *ndonga*.

Il était extrêmement rare qu'un homme tuât sa femme de propos délibéré et dans le calme. La chose arrivait seulement lorsque ses infidélités étaient continuelles et qu'un tas d'autres graves défauts s'y ajoutaient. Et encore ne trouvait-on cette conduite que dans certaines familles plus cruelles. Le fait est connu d'Iloko is'Ókungú et de Bengóngó byȃ Kundú, tous deux de Bongilá (Bẹsọmbọ́), famille qui se glorifiait, dans les chants, de manger leurs propres épouses.

b) *Tortures*. Le mari peut encore avoir recours à plusieurs tortures dont voici les principales :

1° L'*etáka*, qui est, pour ainsi dire, la torture type. C'est une lourde fourche en bois attachée au cou. Elle empêche les déplacements. C'est la prison nkundó. Mais en outre, si l'application perdure, elle devient une réelle torture : la peau devient douloureuse et se détache, des inflammations se produisent facilement, et souvent des punaises s'y logent.

Dès que la famille de la femme apprend (par le *ndonga*) la nouvelle, elle vient souvent prier le mari de la libérer. Pour le calmer et le rendre propice, on lui offre un paiement *ad hoc*, c'est-à-dire un *bọọ́mbọ* de quelques anneaux de cuivre. D'ordinaire, il cède à leurs instances : la bonne alliance et le sentiment de respect envers eux exigent qu'il ne reste pas insensible à leurs supplications, d'autant plus qu'il a besoin d'eux pour la stabilité de l'union et la bonne marche du ménage.

2° Les *byẹ̌ngẹlanyi* ou menottes, qui sont des bâtons liés, soit aux poignets, soit aux chevilles (pour empêcher la marche), ou tant aux bras qu'aux pieds. On employait deux bâtons, — un dessus et un dessous, les membres étant posés entre les deux, — qui étaient liés par des cordes attachées et fixées dans une entaille faite dans chaque extrémité des bâtons. Les poignets étaient rarement croisés. Afin d'augmenter la douleur et l'immobilisation, les cordes étaient rétrécies et durcies en y versant de l'eau. D'ordinaire, ces menottes s'ajoutaient à l'*etáka*, et jamais n'étaient appliquées seules.

3° *L'exposition aux morsures des fourmis nkongôtó.* Dans la région dont nous traitons, je n'ai jamais entendu dire qu'on expose aux *bafumba* (Dorylus), ni même aux vénéneuses *benkŏnkómo*, en opposition avec la pratique d'autres tribus Mộngọ, et avec les données de certaines fables (évolution ?).

4° *L'infusion d'eau poivrée* dans la voie génitale. Parfois les parties étaient frottées de poivre pilé.

5° *L'exposition des organes sexuels au feu :* une bûche brûlante étant tenue à proximité.

Ces deux dernières tortures étaient les plus atroces.

Nous pouvons ajouter une dernière punition, qui, bien que n'étant pas une torture, relève des mêmes règles juridiques :

6° La *nudité*, le mari arrachant à la coupable ses vêtements et l'exposant ainsi à la honte publique. Même si elle a recours à des feuilles, personne ne s'y méprend et la honte n'en est diminuée qu'en partie.

Pour rendre légitime l'application d'une de ces peines, n'importe laquelle des preuves indiquées ci-dessus est suffisante. Toutefois, le mari doit, au préalable, avertir ses anciens et le *ndonga*. Ceux-ci ne lui permettent d'agir qu'après des fautes réitérées. La facilité plus ou moins grande d'accorder la permission dépend du tempérament des intéressés et d'une quantité de circonstances, dont les influences sociales respectives des parties en cause sont les principales.

La nécessité de demander la permission des « pères » et du *ndonga*, dont nous avons déjà rencontré d'autres applications (*supra*, art. III, § 4), n'infirme pas le droit du mari, mais en limite l'exécution. Elle n'est pas une obligation de justice, mais est imposée pour des raisons familiales, qui sont :

1° Le respect dû aux « pères », ici comme en toute matière d'importance;

2° Le respect dû au *ndonga*, qui, dans le domaine matrimonial, est son supérieur, et dont l'intervention doit être invoquée en tout cas grave;

3° La répercussion sur toute la famille d'une action inconsidérée ou imprudente (inimitiés, guerres, etc.).

Si la longanimité et la patience restent infructeuses, personne ne pourra plus condamner le mari. Et la famille même de la femme, comparant la conduite condamnable, d'un côté, à la générosité de leur gendre, est naturellement inclinée à lui donner raison, et d'ordinaire n'intervient pas contre lui.

Signalons encore que pour justifier l'obligation d'avertir l'autorité, les Nkundó invoquent le besoin du maintien de leur honneur. Ils doivent pouvoir avertir le clan de la femme infidèle et sauvegarder leur bon renom de défenseurs de l'ordre et de la paix publique.

Une femme beaucoup aimée par son mari n'était soumise qu'à l'*etáka*. Il la semonçait et la battait, et tâchait de la corriger à force de douceur et de clémence.

Comme nous le verrons *suo loco*, le mari exaspéré par l'infidélité incorrigible de sa femme recourt parfois au divorce, si par ailleurs elle ne s'acquitte pas convenablement de ses autres devoirs conjugaux; ou encore à la vente en esclavage, rarement à l'immolation.

La colonisation a aboli les tortures, l'esclavage, l'immolation et la légitimité de l'assassinat. Il ne reste au mari d'autre sanction contre sa femme infidèle que de l'insulter et de la battre. Et encore la juridiction européenne l'oblige à se maîtriser, afin de ne pas commettre d'excès qui puissent l'impliquer dans un procès devant le tribunal du Blanc. Heureusement pour la fidélité conjugale, les derniers temps, suite à l'institution officielle des juridictions indigènes, la réaction a commencé en faveur de la répression de l'adultère et elle aboutira, dans un avenir plus ou moins prochain, par le retour à la loi ancestrale adaptée aux circonstances actuelles.

B. — *Contre le complice*, le mari lésé a droit à l'emploi de deux sanctions : la violence et le paiement d'une « indemnité ».

1° Si le mari surprend le complice sur le fait, il est toujours en droit de le blesser, voire de le tuer, ou de le réduire en esclavage. Les deux dernières vengeances ne se pratiquaient que lorsque les villages respectifs du mari et du coupable étaient assez éloignés l'un de l'autre et n'étaient pas unis par des liens particuliers (amitié, entr'aide, alliance). Ceci avait sa raison d'être dans la considération qu'on avait pour les parents du délinquant, ne voulant pas les attrister outre mesure. Un autre mobile de prudence et de calme est l'infériorité économique ou militaire du clan du mari, et la hardiesse, la valeur guerrière, la force, en un mot, de la famille du coupable. Un cas exceptionnel qui fait s'évanouir toutes les autres considérations est l'adultère avec une favorite, aimée par son mari d'un amour particulièrement passionné et jaloux.

Lorsque l'adultère ne se limitait plus à quelques actes isolés, mais devenait une véritable habitude, ou que le délinquant avait déjà séduit mainte femme et ainsi causé à sa famille force palabres, le mari, quelle que fût sa situation ou la position de son clan, pouvait être plus hardi. Car les proches du débauché étaient finalement exaspérés par sa méconduite incorrigible et désastreuse, et préféraient être débarrassés de lui (¹).

(¹) Cfr. aussi chap. VIII, art. II, § 2, A.

Le danger des blessures, de l'esclavage, de la mort refroidissait souvent le désir d'adultère. Aussi, plus le mari se montrait hardi, violent, fort de physique ou de position sociale, plus ses femmes et leurs amants se tenaient sur leur garde. Certains hommes étaient tellement jaloux d'une de leurs épouses et si bien décidés de se venger avec une extrême rigueur, que les tentateurs n'osaient même pas penser à s'approcher d'elles,

2° Le paiement d'une *indemnité* semble être la sanction type. A présent, c'est la seule qui est restée légale, et par conséquent elle se place de plus en plus sur l'avant-plan.

N'importe laquelle des preuves étudiées ci-dessus justifie la réclamation d'une indemnité.

L'indemnité peut être minime : 2-5 anneaux de cuivre; ou forte : 20-30 ou un esclave. Ce maximum est toujours exigé pour l'adultère avec une favorite. Le montant est plus ou moins élevé d'après les personnes en cause, les relations qui les unissent, la fréquence des fautes, la nature du fait constaté; par exemple, la surprise de l'arrangement d'une rencontre, la remise d'un cadeau donnent lieu à une petite indemnité; la flagrance du délit, au contraire, à un indemnité élevée.

Un homme qui exige une indemnité élevée doit s'attendre à se voir rendre la pareille le cas échéant. L'application, dans ce cas, de la loi du talion est pleinement approuvée par l'opinion nkundó.

Outre les cas étudiés à l'article précédent, il en existe un autre qui ne donne pas lieu à la réclamation d'une indemnité. C'est lorsque le coupable appartient à un clan esclave ou autrement dépendant et inférieur (*mpámá* ou *bowélé*) (¹). Même si le mari surprend le coupable sur le fait, il le prie poliment de s'esquiver et de lui laisser mai-

---

(¹) Etrangers qui, sans être apparentés de quelque façon, sont fixés dans une tribu ou un groupe.

son et femme : « óntsíkél'ílọmbẹ, njôyá é! » C'est là la pratique de la véritable politesse nkundó. Il pouvait bien arriver qu'un mari par trop jaloux et impétueux blessât, tuât ou vendît son rival. Mais c'était une exception toujours blâmée, parce que manquant absolument de chevaleresque. En tout cas, il ne peut jamais être question d'exiger une indemnité, ce qui serait absolument indigne.

La réclamation de l'indemnité est portée à la connaissance du coupable par le *ndonga*, assisté, dans les cas difficiles, par divers notables. Si le mari prévoit une forte opposition de la part du débiteur, il fait au *ndonga* un cadeau spécial d'un régime de bananes plus deux poissons (ou une poule), « pour qu'il ne soit pas forcé de manger la nourriture du rival ».

Le refus catégorique et persistant de payer l'indemnité est rare. Car il peut avoir des suites graves : arrestation, puis réduction en esclavage du coupable pour cause de dettes, ou compensation sur la personne de sa femme, d'une parente, ou rétention d'une parente du créancier mariée dans le clan du débiteur (*ikákelo*). Ces pratiques d'otages et de contrainte par corps ayant été abolies, il reste encore l'intervention des tribunaux secondés par la police.

Quelle idée les Nkundó se font-ils de la nature de ce paiement que, pour la facilité de l'exposé, nous avons nommé indemnité? Question difficile à résoudre. Comme éléments de solution, voici les données linguistiques :

Le paiement pour adultère s'appelle *nyongo*, employé avec le verbe *ka=* donner. Il équivaut au verbe *lingala fúta* (d'où dérive le substantif *bofúto*). Il signifie paiement dans son sens le plus large et couvre donc aussi nos mots « paie, salaire, rémunération ». Outre son application à l'adultère, il s'emploie encore dans beaucoup d'autres circonstances : rémunération pour un travail ou pour la prestation d'un service, etc. *Nyongo* ne signifie pas compensation, qui se dit *lowáála*, ni paiement de réparation et d'excuses pour une offense ou *bǫǫ́ndǫ*, ni indemnisation (*mbálaka*). Il a en commun avec ce dernier mot l'idée de paiement dû en justice, et, faute d'une expression adéquate pour le rendre, « indemnité » est encore la traduction la moins inexacte (1).

Reste à noter que les deux genres de punition : violences et indemnité, ne peuvent pas être cumulés, principe qui est d'une application universelle (2). Faut-il voir là-dedans une condamnation implicite des mesures violentes ? Ou bien y a-t-il ici exercice d'un système de composition ? La question est difficile à trancher, les deux explications se couvrant d'ailleurs au moins en partie.

Il n'est pas dépourvu d'intérêt de signaler encore que comme justification des sanctions contre le complice les Nkundó invoquent la part, souvent prépondérante, qu'il a dans l'adultère. En effet, raisonnent-ils, de sa nature la femme est faible : le sentiment prédomine, elle se laisse aisément entraîner et ne résiste que difficilement à la sollicitation. L'homme, au contraire, est plus raisonnable, sait mieux se maîtriser. Édicter des sanctions et les appliquer uniquement à l'épouse, non seulement exclurait de la punition un des deux coupables, mais encore serait insuffisant pour sauvegarder l'ordre social, puisque, malgré les peines, la femme est toujours exposée à succomber par faiblesse. La rigueur que malgré cela le droit nkundó met dans les châtiments corporels de l'épouse s'expliquent par sa nature sensible et par le pouvoir que le conjoint a sur elle et qui lui fait défaut vis-à-vis du complice.

C. — *Contre le mari et sa complice.* — Contre l'adultère du mari, le droit nkundó ne prévoit aucune sanction pénale propre. Mais l'épouse outragée peut se venger sur lui comme sur sa rivale. Ses armes contre le conjoint sont : les invectives, le refus de la nourriture, de la boisson, du bain, enfin du *debitum conjugale*. Ce sont là des punitions sensibles contre lesquelles le mari ne peut nullement réclamer, car il serait nettement mis en tort. La femme, en effet, agit par jalousie légitime. Parfois ce sentiment est si véhément, qu'elle s'arrache les habits et reste toute nue devant son mari, ce qui cause à celui-ci une grande honte et constitue un reproche cinglant. Les invectives sortent de la bouche par torrents : ilolé inę́, itutula inę́, inyanyama iné, owá lóí ô ndá nyongo, ndá ntę́mbǫ́=cet imbécile, ce vaurien, cette bête, tu mourras un jour par les amendes, par la surprise en flagrant délit; plus toute la série des insultes ordinaires. Plus les injures sont abondantes, plus grand est l'amour de la femme, disent nos Nkundó. Cela peut durer des jours, voire des semaines. Ses réactions contre son mari adultère sont donc du même genre que celles dont elle use dans d'autres circonstances.

---

(1) Pour récompense on emploie : *bǫkǫ́ndǫ* = récompense pour une prestation sortant du commun, comme la capture d'un léopard ou d'un autre animal « royal » (*nyam'ě'ekofo*, tels le python, l'aigle, *etc.*), une belle danse ; et : *mbuteji* = récompense pour menus services.

(2) Cfr., par exemple, encore chap. VIII, art. III, § 1.

Si l'épouse jalouse met le feu à la case où son conjoint s'est livré à sa passion, personne ne peut lui en faire un reproche. Le dommage causé est pour le compte du mari.

Contre la femme complice, l'épouse outragée peut employer des moyens plus violents. Elle se bat contre elle, la frappe, la blesse même. Pour les blessures le mari de la rivale exige un paiement « pour coups et blessures » ou *liǫmbǫ*, qui ne doit pas être effectué par la famille de la femme, mais par le conjoint coupable. De sorte que, en fin de compte, c'est lui encore qui est puni. Si la délinquante est tuée, c'est toujours au mari infidèle qu'incombe l'obligation d'indemniser le veuf. (Cfr. art. II.)

Un châtiment auquel l'épouse aime à recourir pour se venger sur son mari adultère et sur sa complice qu'elle surprend sur le fait est de leur verser sur le corps un pot d'eau chaude ou bouillante.

D. — *Contre l'entremetteur* (¹). — Le droit nkundó permet toutes sortes d'invectives, des coups, une bonne rossée. L'appel direct de la femme était considéré comme le cas le plus grave. Autrefois, dans les circonstances favorables (pensez surtout à l'influence sociale des familles en cause), certains hommes plus jaloux ou plus crânes arrêtaient l'entremetteur et le vendaient comme esclave. Cette répression était parfaitement légitime, bien que le mandant soit le premier coupable et donc que la famille du prisonnier puisse l'attaquer de ce chef. On cite le cas historique pas trop ancien de Bonkéké is'Ǐloko, d'Ikęngǫ (Ntómbá, Wǎngatá), qui pour cette raison vendit comme esclave le Bǫtswa Bompáte qui avait apporté à sa favorite Wǔfya le cadeau d'un amant.

E. — *Conclusion*. — Dans l'examen des diverses sanctions prévues par la loi nkundó contre les adultères et leurs complices, une différence notable entre les cas saute aux yeux. Bien que la femme possède certains moyens de répression, elle est incontestablement moins bien armée que le mari. La chose est une conséquence logique de la nature du mariage nkundó. Le mari défend sa « propriété », tandis que l'épouse n'est pas « propriétaire ». Ensuite, dans ce domaine on est plus exigeant envers la femme qu'envers l'homme. Même en Europe on juge très différemment la faute commise par un homme et la faiblesse d'une femme, celle-ci étant considérée comme plus grave et plus déshonorante, bien que — absolument parlant — les deux infractions se valent. Enfin, le régime polygamique y entre pour une part, car il tend à diminuer l'amour de l'épouse et par conséquent sa jalousie, et ainsi l'habitue aux relations de son mari avec d'autres femmes quelconques; de sorte que la réaction du sexe féminin en

---

(¹) Généralement, pour inviter les femmes, les Nkundó se servent d'entremetteurs, particulièrement d'enfants de 6 à 14 ans. On comprend sans peine la funeste influence que pareille pratique a sur l'éducation de la jeunesse. Dans certains milieux, c'est une véritable plaie morale.

général contre l'adultère est beaucoup moins forte que celle des hommes. En outre, de par ce même régime, la femme est plus exposée aux faiblesses et il faut donc des sanctions plus rigoureuses pour assurer la fidélité conjugale.

Enfin, il existe un dernier motif pour considérer la faute de la femme comme plus grave : c'est le risque d'une conception adultérine, avec toutes ses conséquences: dangers pour l'enceinte, continence forcée du mari, etc. (1).

Il appert de l'exposé des sanctions que la loi nkundó, nonobstant l'infériorité de la femme, ne laisse pas aux maris la pleine et entière liberté qui, d'après les auteurs, leur est accordée chez d'autres peuplades. Même si les moyens de répression que possède la femme ne prouvent pas de façon incontestable l'obligation du mari à la fidélité conjugale, — la situation juridique de l'épouse expliquant beaucoup, — il reste que le *ndonga* et l'opinion publique appprouvent ses réactions même violentes, preuve de son droit à elle contre le tort du mari.

§ 5. L'opinion publique.

Elle est assez indulgente pour les cas isolés (*yětsi*, *efongo*). Elle reconnaît bien la faute qu'il y a à léser le droit conjugal d'autrui, mais elle l'attribue à la faiblesse humaine. Pour l'habitude, la situation est différente. Elle est critiquée et souvent sévèrement. Les consuétudinaires sont traités d'*efáfóká* (du verbe *fâfoka*=voleter, et au figuré : « papillonner »), d'*ebóngá* ou *ebábóngá* (du verbe *bâbonga*) ou *ebábọ́á* (de *bâbọa*)=voleter, être léger et volage. Ces épithètes s'appliquent surtout aux femmes, plus sujettes à ce défaut que les hommes.

La honte qui, dans les bons milieux d'Europe, s'attache à la découverte de pareilles fautes, est inconnue chez les Nkundó. C'est naturel, puisque les cas isolés sont facilement excusés. Pour les consuétudinaires, ils sont sensibles aux épithètes mentionnées, mais ne se corrigent pas pour autant, — pas plus qu'ailleurs au monde.

---

(1) Cfr. ci-dessous, § 6; ainsi que le chap. I, 2e partie, art. IV, § 3, et le chap. X, art. II, § 3.

La critique s'attaque aussi bien au mari qu'à la femme, et cela malgré la différence que le droit pose entre leurs moyens de répression.

L'opinion publique corrobore donc la conclusion indiquée par l'examen de sanctions, que l'adultère est condamné par les Nkundó. Cette opinion n'est pas basée sur l'existence de la sanction, mais semble provenir de la mentalité innée pour laquelle l'adultère apparaît comme un désordre.

§ 6. Circonstances aggravantes.

L'adultère devient particulièrement grave lorsqu'il est suivi d'une conception, et cela tant pour le conjoint que pour le père naturel. Ce dernier, en effet, doit en supporter toutes les conséquences. Lorsque les circonstances le permettent, le mari oblige sa femme à dénoncer son complice, ce qu'elle ne refuse pas de faire. Il convoque une assemblée et se fait remettre un gage (*ndanga*) par le coupable, qui, de la sorte, reconnaît sa faute et manifeste sa volonté d'en assumer toute la responsabilité. Si l'enfant n'arrive pas à terme, ou meurt à l'accouchement, le père naturel doit indemniser le père juridique, en payant un « esclave » ou davantage (parfois 50 anneaux); l'indemnité est moindre pour un enfant seulement difforme ou débile. Si la mère y laisse la vie, l'indemnité monte à un esclave plus 50 anneaux, et peut même atteindre jusqu'à 100 anneaux.

Entre-temps, le mari n'approche plus de sa femme. Il la laisse à son amant, qui doit « conserver le foetus » et observer tous les rites et pratiques de la période de gestation et d'accouchement, puisque, physiquement, il est le père (1).

---

(1) Cfr. de plus amples détails au chap. X, art. II, § 3. Pratique analogue pour une jeune fille mère, chap. I, 1e partie, art. III, § 3.

L'adultère revêt encore un caractère spécial de gravité durant l'époque des interdits de l'enfantement, parce qu'il met en danger la vie de l'enfant et de la mère, comme nous l'expliquerons au chapitre X, article III.

§ 7. Remarques et conclusions générales.

1° Le délit d'adultère, même sous sa forme la plus bénigne, c'est-à-dire l'acte isolé, était autrefois une des causes principales des « guerres » entre villages. Parfois, l'un et l'autre faisant appel au secours de leurs alliés, on pouvait se trouver devant une conflagration générale.

2° Généralement, le mari tient à la fidélité de son épouse. Sans doute, il existe des exceptions. La plupart des cas, pour ne pas dire tous, se rencontraient autrefois chez les vieux polygames. Leur âge les avait dégoûtés des palabres continuelles, et leur expérience des hommes leur avait enseigné que souvent ils se mettaient en colère et compliquaient leur petite vie inutilement. Ils préféraient fermer les yeux. Comme ce bon Bọnọí w'Ìkọlọngọ́, d'Itẹkọ (clan Bombwanja des Boóyá). Il vint me voir au village chrétien de Bombomba, où j'étais de passage, au début de mars 1933. Comme je lui demandais pourquoi il était orné d'une telle abondance de sonnettes, il me répondit naïvement : « Je les mets toujours. De cette façon, mes femmes s'aperçoivent de mon retour déjà au loin. Ainsi elles ont le temps de cesser leurs médisances sur mon compte et de congédier leurs amants. » Comme j'exprimais mon étonnement qu'il ne voulait pas les surprendre sur le fait pour les punir et mettre fin à leurs infidélités, il me répondit en souriant : « Non, Père, la jalousie..., passe pour les jeunes. Moi, j'en ai vu tellement que je n'ai plus envie de me mettre en colère et faire des palabres pour ces bagatelles. »

Depuis l'arrivée des Européens, certains hommes peu scrupuleux — des polygames surtout — s'adonnent à une espèce de proxénétisme. Ils envoient leurs femmes commettre l'adultère de façon à pouvoir les surprendre sur les faits et ainsi s'enrichir. Ou bien ils les louent pour une ou plusieurs nuits à des travailleurs ou soldats, célibataires de droit ou de fait.

Certains hommes, connaissant la nature fragile et sensuelle de leur femme, conservent — aujourd'hui comme autrefois — les anneaux provenant des indemnités. Lorsque le capital est suffisant, ils l'emploient à l'acquisition d'une nouvelle épouse. Celle-ci est en quelque sorte la *nkita* de l'autre et on la nomme assez crûment : *nkita é'efufa*, *efufa* étant la pièce d'étoffe (tablier) portée par les femmes. Cela ne signifie pas chez le mari un désir de spéculation sur l'immoralité. Tout simplement il profite du fait. Mais cette attitude peut aisément dégénérer; dans la situation actuelle, le danger n'est plus imaginaire, quoique, pour le moment, on n'en soit pas encore arrivé si loin. Pour éviter toute exploitation de l'infidélité conjugale, la surveillance des autorités administratives et judiciaires peut empêcher l'éclosion du mal ou l'enrayer là où il existerait déjà.

D'après les cas, on rencontre de très grandes divergences dans l'attitude adoptée à l'égard de l'adultère du conjoint. Elles proviennent non seulement du tempérament de la personne lésée, — la chose va de soi, — mais aussi de la façon dont l'adultère s'acquitte des autres obligations conjugales. Cela vaut surtout pour les « faiblesses » de la femme. Si par ailleurs elle se montre épouse dévouée, prévenante, respectueuse, laborieuse, prenant à cœur les intérêts de son conjoint et de ses enfants, en un mot bonne compagne et bonne ménagère, son mari est bien chagriné de ses infidélités, mais il prête une moindre attention à ces errements, compensés par beaucoup de bonnes qualités qui prouvent que la femme l'aime sérieusement et qu'elle se laisse entraîner uniquement par faiblesse. Si, au contraire, l'épouse devient négligente, maussade, irrespectueuse, ce changement prouve qu'il y a autre chose que la pure faiblesse et que son amour envers son mari s'est refroidi et s'est choisi un autre objet.

Voilà la saine philosophie de la vie conjugale chez les Nkundó, proclamée et enseignée par tous les vieux et sages du peuple.

3° Malgré les terribles sanctions contre l'adultère, ce délit semble avoir toujours été fréquent. Certains événements favorisent particulièrement le relâchement, comme les décès, les fêtes et danses se prolongeant tard dans la nuit. Mais, même dans les circonstances ordinaires, l'obscurité vespérale est une forte sollicitation. Un attroupement tumultueux de jeunes personnes des deux sexes est provoqué intentionnellement dans le but de protéger leurs ébats. Ce sont surtout les femmes qui déclanchent la scène (nommée *iole*). On commence par des « jeux », des pincements, etc. Parfois, certaines, plus hardies, lancent en guise de signal le cri d'*iole o* ! Ces irrégularités sont parfois concertées d'avance; d'autres fois elles sont provoquées sans accord préalable. Les maris interviennent, mais il leur est très malaisé de surprendre les coupables.

4° Dans l'idée des Nkundó, l'adultère ne paraît pas être une faute morale, même au sens le plus large du mot, punissable par une puissance extra-terrestre, religieuse ou superstitieuse, qui interviendrait pour rétablir l'ordre bouleversé. On a plutôt l'impression de se trouver devant une loi purement sociale. Non que je veuille affirmer que cette loi et ses sanctions ne proviennent en dernière analyse d'une idée morale; mais cette idée morale, si elle existe, est extrêmement vague et confuse et n'est pas exprimée par nos gens. Pratiquement, toute l'attention est portée sur les sanctions, à cause de la lésion du droit de propriété. Jamais on ne saisit la moindre allusion à une idée morale religieuse.

Et voilà, probablement, la raison principale de la fréquence des adultères, malgré les sanctions, qui freinent sans doute, mais qui sont impuissantes à enrayer le mal. Ceci d'ailleurs n'est pas propre à notre peuplade. Toute loi est un idéal. Les sanctions tâchent d'en assurer l'observation. Mais la masse n'atteint jamais le but proposé. Si des individus sont supérieurs à l'idéal imposé par la loi, c'est que la société est inférieure à sa tâche, comme on le constate dans l'Europe actuelle. Chez les Nkundó, la loi et la société sont supérieures à la moralité des individus. D'ailleurs, de tout temps, les sanctions, quoique nécessaires, se sont montrées insuffisantes pour assurer l'observation parfaite des lois : *nihil leges sine moribus*. Or, ces bonnes mœurs doivent provenir de considérations qui sont supérieures aux lois particulières et qui en sont le fondement.

Si, comme nous le voyons, les Nkundó ne mettent aucune relation entre leurs connaissances religieuses et les prescriptions concernant la présente matière, comment expliquer la conduite louable de maint individu ? A mon avis, si le Nkundó ne se rend pas compte de la relation entre la loi et son législateur ultime, il n'est pas dépourvu d'un certain sentiment vague, inné, de l'immoralité de l'adultère, corroboré par celui de l'injustice personnelle qu'il cause. Mais il ne raisonne pas ces sentiments : il les suit spontanément, aveuglément.

La conscience du mal social qu'est l'adultère est plus vivace. Mais elle est basée, non sur des considérations philosophiques de cette malice en soi, mais sur les conséquences qu'ont les cas individuels sur la bonne marche de la société : palabres, embarras financiers, inimitiés, rixes, guerres.

Voilà, me semble-t-il, l'état présent des idées. Cela n'empêche pas que la loi et les sanctions contre l'adultère ne puissent reposer sur la base ultime d'idées morales. Et de façon plus particulière, il est bien possible que l'idée morale n'ait agi que sous la forme du sentiment des grands principes de la loi naturelle fondamentale innée à toute raison humaine.

5° Nous n'étonnerons personne en affirmant que l'adultère, loin de diminuer avec la colonisation, en a, au contraire, reçu une extension considérable. L'abolition des peines et châtiments indigènes, jointe à la grande liberté de circulation, ont dû, naturellement, conduire à cet état. Tout colonial averti et en contact intime avec les indigènes s'en rend compte. « L'interdiction des châtiments corporels qui sanctionnaient, selon la coutume, l'adultère de la femme a entraîné une licence qui se mesure au degré de notre occupation; nulle part l'oubli, sinon le mépris, des engagements conjugaux n'est poussé aussi loin que dans les milieux complètement soustraits à la discipline coutumière. » (Maj. Engels, *Bulletin Soc. Belge Et. Col.*, cité dans *Congo*, III année, tome I, p. 77, avril 1922). C'est pourquoi, à maintes reprises et par diverses personnes, des sanctions ont été réclamées contre l'adultère, en remplacement des répressions ancestrales abolies.

Mais les décrets souhaités ne sont jamais sortis de l'état de purs projets. Heureusement, entre-temps, un autre pas, qui est un pas fondamental, a été posé par l'institution des juridictions indigènes (1926). Guidées et contrôlées de près par les autorités européennes, elles renverseront la barre en faisant demi-tour vers les anciennes sanctions, tout en les adaptant à la situation nouvelle créée par la colonisation et par l'introduction d'idées plus humanitaires. Toutefois, il faut une extrême prudence pour ne pas exagérer celles-ci au point de vouloir traiter à l'égal des communautés européennes une société qui ne commence à sortir du paganisme barbare que par la présence d'une civilisation à base chrétienne. La société indigène doit évoluer graduellement, harmonieusement. Brusquer est souvent synonyme de briser, et toujours c'est une grande faute. Or, dans la matière qui nous occupe, l'abolition des sanctions qui se sont montrées, malgré leur imperfection et leur insuffisance à tout obtenir, d'une réelle efficacité, enlève au droit nkundó toute valeur coercitive. Un humanitarisme sentimental et excessif doit céder devant le droit qu'a la société indigène au respect de ses institutions vitales — à moins qu'elles ne soient absolument condamnables — et donc devant la nécessité de répressions sévères dont, pour le moment, elle ne peut pas encore se passer. Car nos indigènes ne sont pas encore mûrs pour l'abolition intégrale de leurs sanctions coutumières, puisqu'ils manquent encore d'une nouvelle base qui remplace leur crainte des pénalités anciennes. Gardons-nous donc d'enlever aux conjoints toute faculté de répression, celle-ci fût-elle, à notre mentalité, un peu violente. Enfin, rien ne sert d'exagérer le respect pour le sexe faible, qui, de par sa nature même, a besoin parfois d'une correction sensible pour le plus grand bien de la communauté entière. D'ailleurs, à ce respect, nos Nkundó ne comprennent rien du tout; tel que nous le concevons, il est tout à fait opposé à leur mentalité et à leurs lois. Or, tout cela ira plus facilement s'il est laissé aux juridictions indigènes assez de latitude pour agir dans l'esprit de leur droit ancestral et si, d'autre part, leur activité est guidée par un contrôle constant, avisé et sympathique, n'ayant en vue que la saine évolution de la société indigène.

Appliqué dans ces limites et sous ces conditions, le droit nkundó peut redresser beaucoup de torts et aider à sauver la société indigène de l'abîme où elle menace de sombrer. Malgré ses défauts et ses imperfections, il est préférable, non seulement au système de liberté (ou de libertinage) qui a régné de longues années, mais aussi à une législation nouvelle qui émanerait du pouvoir européen, système très lent et complexe (la loi contre l'adultère réclamée depuis des décades est toujours restée dans le domaine des études et des projets), manquant de flexibilité et de puissance d'adaptation aux circonstances si diverses des peuplades congolaises. Une loi n'est nécessaire que pour les personnes qui ne tombent pas sous la compétence des juridictions indigènes, et cela pour sauvegarder l'harmonie et l'impartialité dans l'exercice de la justice, puisque la société indigène en subit nécessairement le contre-coup.

ARTICLE VIII. — RELATIONS PERMISES A L'ÉPOUSE.

Dans cet article, nous examinons les relations qu'une épouse peut se permettre — sous certaines conditions — avec diverses personnes. Notre droit les traiterait d'adultères. Mais la loi nkundó ne les considère pas comme telles. D'où la distinction entre cet article et le précédent. Ces relations peuvent être : 1° transitoires; 2° permanentes (concubinage).

§ 1. Relations transitoires.

Avec les compagnons d'âge (*baníngá*, sing. *boníngá*) du mari, les relations sexuelles sont permises (¹). Si en voyage ils viennent l'un chez l'autre, l'hôte prête au visiteur ses épouses, en lui disant : « Voici ta maison, voici tes femmes ». S'il est monogame, il laisse le visiteur disposer de sa maison et de sa conjointe et s'en va seul coucher ailleurs. Si une femme en voyage arrive dans le village d'un compagnon d'âge de son mari, dès que celui-ci en prend connaissance, il l'invite à loger chez lui pendant tout le temps de son séjour. A l'adieu, il lui remet un cadeau pour son époux, « avec les compliments du *boníngá* ». Pendant le temps de la visite de l'un à l'autre il y a souvent échange de femmes.

Voilà la pratique d'une sérieuse et bonne entente entre compagnons d'âge. L'usage des femmes est libre et ne

---

(¹) Cfr. chap. I, 1e partie, art. III.

peut être l'objet de réclamation ni d'amendes. Si l'un d'eux est, à la façon indigène, plus « avare », l'autre ne peut non plus lui faire de palabres. Mais cela produira un refroidissement dans la cordialité de leurs relations et la réciprocité du refus.

Entre compagnons d'âge on n'exige pas d'indemnité, parce que il ne sied pas que l'un s'enrichisse aux dépens de l'autre. Cela vaut même pour des relations « privées », pour le simple « appel », sans qu'il y ait eu prêt, comme décrit. Mais si l'un d'eux exagère, c'est-à-dire s'il use de la femme deux ou trois fois sans que l'autre fasse de même, une palabre peut surgir. Le mari se croit lésé et exige l'indemnité réglementaire. Si son compagnon refuse en invoquant la nature des relations qui les unit, il peut recevoir une réponse comme celle-ci : « iningá átswɛ̃ngela ndé baálí é ? = est-ce que la relation de compagnons d'âge nous fait acquérir des épouses ? » Une bataille en règle peut s'ensuivre, et devant le tribunal c'est le mari qui obtient gain de cause.

Il n'existe pas de relations permises entre un homme et une femme compagnons d'âge. Ce serait un adultère caractérisé.

Les relations entre un homme et l'épouse de son compagnon d'âge ne sont donc pas permises en elles-mêmes, mais de par la volonté du mari. En outre, celui-ci n'est pas strictement obligé de céder sa femme. C'est une question de bonne amitié, d'entente, de prestation de service, de respect et d'affection mutuels. Au point de vue strictement matrimonial, c'est un terrain neutre, libre; puisque, disent-ils, il s'agit de relations purement privées entre eux, chacun fait comme bon lui semble.

A côté du *boníngá*, le Nkundó connaît le *boseka* = amitié, ami (*bokandeko* chez les Bombwanja) (¹). Le pacte d'amitié n'a rien à voir avec les épouses, contrairement à ce qui se pratique entre compagnons d'âge. Si

---

(¹) Cfr. chap. I, 1e partie, art. III.

l'amitié entre les deux est très forte, il se peut bien que l'un prête sa femme dans l'une ou l'autre circonstance. Mais le cas est plutôt rare. Le *boseka*, disent les Nkundó, est uniquement pour l'entr'aide.

Si un cas d'adultère se présente, le mari exige, en tout droit, une indemnité que, pourtant, à cause de leur amitié et pourvu que le cas demeure isolé, il n'exagère jamais et souvent réduit à 2-3 anneaux. Si les cas se répètent sans réciprocité, le mari en fait souvent une grosse affaire : il exige une indemnité élevée et rompt le pacte d'amitié.

Au lieu d'exiger une indemnité, certains hommes donnent à l'ami un cadeau (*mpǫ́li*), en le priant de cesser les relations coupables. Souvent, ce n'est qu'un détour pour endormir la vigilance de l'autre, qui, se croyant plus libre, se fera pincer d'autant mieux.

Quant aux homonymes (*ndoí*, pl. *bandoí*) (¹) il n'y a pas d'usage libre de la femme, ni ne sont jamais considérés comme *ndoí* des personnes de sexe différent. Ce serait le concubinage ou l'adultère pur et simple.

En résumé, une certaine liberté de l'usage des épouses existe entre les compagnons d'âge; mais elle est sujette au consentement exprimé ou tacite des maris respectifs. Ces relations ne sont pas qualifiées d'adultères. Cette liberté n'existe pas à l'égard des autres catégories de personnes, qu'il fallait pourtant mentionner ici, à cause de l'erreur éventuelle qu'une certaine analogie entre leurs rapports mutuels pourrait provoquer dans l'esprit du lecteur, et encore parce que, dans certaines régions du Congo, ces personnes se trouvent — pour ce qui concerne notre sujet — dans la situation des compagnons d'âge chez les Nkundó.

§ 2. Concubinage.

Le concubinage (*linsámbá* chez les Bokote, *isǫkę* chez les Bombwanja, comme chez les Ekonda) est une union

---

(¹) Cfr. chap. I, 1e partie, art. III.

légitime, réglementée, officiellement reconnue et admise entre un homme et la femme d'autrui. Ce n'est pas un mariage : il n'y a pas de dot, ni de témoins autres que la femme elle-même; l'épouse n'appartient pas au mari secondaire, et en cas de rupture il n'y a pas de restitution des valeurs payées, si nombreuses soient-elles. L'homme qui achète ainsi le droit de cohabiter avec l'épouse d'autrui le fait par pauvreté : il n'a pas de quoi verser une dot pour cette femme ou pour une autre. Aussi est-il en butte au dédain et aux railleries de ses congénères. Le mari et l'amant vivent d'une certaine vie commune; ils se remettent des cadeaux, de la nourriture, s'entr'aident, mangent ensemble, se nomment *bakalé*, du même nom que se donnent entre elles les femmes d'un polygame.

Ce concubinage peut durer plus ou moins longtemps. D'ordinaire il est difficile à rompre, car le mari légitime prend cette rupture de mauvaise part, la considère comme une injustice. S'il est très riche et influent, elle est dangereuse pour le partenaire : il aura à tenir compte du courroux du mari. Aussi, autrefois, cette sorte d'union pouvait persister pendant de longues années (on la nomme alors *ękǫ́kǫ́*), jusqu'à ce que le « concubinaire » (*bonsámbá*, pl. *bansámbá*) ait assez de fortune pour s'en libérer. Souvent elle durait toute la vie, le partenaire allant s'établir dans le *loánjá* (emplacement occupé par un homme avec ses femmes) du mari (*linsámbá jă njeléngwá*, *enjwáki*): ainsi il devenait comme son enfant. Actuellement, la liberté introduite par la colonisation ainsi que la possibilité plus grande d'acquérir des richesses font beaucoup diminuer cette coutume. Preuve que cette situation n'est pas idéale, même aux yeux de l'indigène, et qu'elle n'est qu'un pis-aller dû à l'état de la distribution des richesses.

Un homme qui désire vivre en concubinage avec l'épouse d'autrui, après quelques relations secrètes avec elle, rend la chose publique. A cet effet, il donne à la femme un couteau, ou quelques *bakonga* à remettre à son mari. Ou bien lui-même convoque l'assemblée des patriarches et devant eux paie à l'époux. Rendre ainsi le concubinage public s'appelle *ója linsámbá* = faire sortir le concubinage (intrans. : *óla*) ou *ieja* (*iela*) *linsámbá* = faire venir au clair, rendre public.

Le paiement pour obtenir droit au concubinage s'appelle *lọnyọ́ọ́ngu*, quoiqu'il soit aussi désigné simplement par le terme de *linsámbá* (*isọkẹ*). Pour marquer son accord, le mari fait remettre au partenaire un chien, ou quelques poules (2, 3, 5 et plus, d'après sa richesse ou sa satisfaction). L'intermédiaire est non la femme en question, mais une de ses coépouses. Jamais non plus un enfant du mari n'est chargé de cet office. Ensuite, les deux partenaires continuent à se remettre régulièrement des cadeaux. Ceux du mari portent tous le nom de *botúmo* (terme générique donné à tout présent fait par une femme à son amant), tandis que ceux de l'autre sont désignés par le terme, aussi générique, de *mpató* = envoi, cadeau envoyé.

Souvent la femme presse elle-même l'amant de rendre leur concubinage public, parce qu'elle désire régulariser la situation, dont elle redoute les conséquences possibles. Parfois elle menace de rompre toute relation ; mais d'ordinaire elle succombe malgré cela à la tentation.

Dès que le concubinage est rendu public de la façon décrite, il est du fait même légitimé. L'expression employée pour contracter une union pareille est *kọta linsámbá*.

Si l'amant officiel prend la femme en flagrant délit d'adultère, il ne le dénonce pas au mari, mais exige personnellement une indemnité comme s'il était lui-même l'époux légitime. Si le coupable refuse le paiement, l'amant, rompant les relations avec la femme, le dénonce au mari. De sorte que dans n'importe quel cas l'adultère se trouve puni. Et de son point de vue il est préférable de payer au *bonsámbá*, qui se contente d'une indemnité moins élevée.

Comme la femme n'appartient pas à l'amant, celui-ci n'a aucun droit aux produits de son industrie ni aux enfants. Ces derniers sont considérés comme enfants du mari. Mais le partenaire a droit à ce que la femme lui prépare la nourriture. L'époux, de son côté, a droit à l'aide de la part de son partenaire. La situation sociale est donc tout en faveur du premier. L'amant y gagnait seulement de pouvoir jouir d'une femme qu'il n'aurait pu obtenir autrement. Pourtant, le respect dû au mari légitime défend d'user librement de la femme pendant sa présence au village. Certains hommes sont sévères sur ce point, tandis que d'autres sont plus tolérants. La tactique de ces derniers est évidemment la plus fine. Plus il laisse de liberté à l'amant de son épouse, plus grande est la chance que d'autres femmes, préférant à leur mari un jeune homme qu'elles affectionnent ardemment, demandent au polygame de les épouser. Un homme assez riche et influent peut ainsi se constituer un harem, dont il ne profite pas physiquement, mais qui lui assure une position sociale prépondérante.

Cette coutume n'existe pratiquement que dans la polygamie. Les cas peuvent toutefois se présenter également chez des monogames. Et dans les tribus plus « civilisées », comme les riverains du Bas, une tendance se dessine dans ce sens.

La demande en concubinage par un parent du mari n'est pas assimilable au cas que nous venons d'examiner. Il est plutôt apparenté à la demande d'une femme héritée. (Cfr. chap. III, art. II.) La différence saute aux yeux. La seule chose qu'ils ont de commun est la cohabitation légitime avec l'épouse d'autrui. On n'a qu'à les comparer entre eux pour s'en apercevoir immédiatement.

ARTICLE IX.

ROLE DE LA FAMILLE DANS LE MARIAGE.

Nous avons trouvé des cas où la femme est considérée et traitée, dans une certaine mesure, comme épouse non seulement du mari, mais encore de certains parents à lui (art. VI). D'autre part, au chapitre II, nous avons vu la grande part que les familles prennent dans l'engagement et la continuation du mariage de leurs enfants. La question de l'héritage des femmes nous a montré que la proche parenté du défunt a des droits sur la veuve : l'un d'eux peut l'épouser sans obligations envers l'héritier principal, la nouvelle union n'étant pas un nouveau mariage, mais la continuation du mariage préexistant et non rompu malgré le décès du premier mari. (chap. III, art. II). Une constatation analogue a été faite pour le remplacement (chap. III, art. IV).

Tout cela nous amène à poser la question : Dans quelle mesure peut-on dire que la famille a sur l'épouse des droits communs? Voici la réponse qui me semble conforme à la réalité :

La femme s'acquiert par versement de valeurs. Ces valeurs appartiennent en premier lieu et principalement à celui qui les a obtenues, soit par le mariage de sa fille ou sœur, soit par son activité individuelle. Dans cette dernière éventualité, le mari a sur l'épouse des droits plus stricts et plus personnels. Dans l'autre, plus la parenté est proche avec la femme qui, par son mariage, a fourni la dot, plus forts aussi sont les droits sur l'épouse. Pourtant, à raison des liens de parenté qui les unissent au mari comme descendant tous du même ancêtre et par là participant tous, dans une plus ou moins grande mesure, aux devoirs et droits de l'entité morale basée sur la communauté de sang, d'autres membres de la famille ont subsidiairement des droits proportionnels sur la femme.

La raison de cette participation aux droits du mari est située dans le caractère économique du contrat matrimonial, d'une part, et de l'autre, dans la solidarité clanique et familiale.

C'est pourquoi le mariage persiste nonobstant le décès. Au point de vue personnel, il est rompu, — la femme, par exemple, devenant ensuite épouse légitime d'un autre individu, ce qui ne pourrait se faire durant le premier mariage; — mais du point de vue financier et social il continue d'exister. De même pour ce qui est du remplacement. Quant aux relations permises au frère puîné avec la femme de son aîné, elles ne le sont que dans certaines conditions bien déterminées et limitées. Ce qui prouve qu'on ne peut le nommer mari que tout à fait improprement. Cette femme n'a pas deux maris; elle n'en a qu'un seul : le frère aîné. Les relations permises ne le sont pas au point de vue du lien personnel, mais uniquement à cause de la communauté d'intérêts financiers entre les frères et par pitié pour le cadet célibataire.

Somme toute, et malgré tout, la femme n'a qu'un seul mari. Compte tenu des explications données et de la description des formalités et des degrés de l'intervention que certains peuvent se permettre dans le ménage de leur parent, il appert qu'au fond les droits du mari sur son épouse sont personnels et exclusifs, et cela nonobstant la faculté qui lui est reconnue de les céder à d'autres.

CHAPITRE VII.

LA POLYGAMIE.

Sauf pour certains cas qui ont avec elle une vague ressemblance et que nous avons étudiés au chapitre précédent, les Nkundó ne connaissent pas la polyandrie. La polygamie dont nous traitons ici doit donc s'entendre de la polygynie. Elle est la règle courante. La monogamie existe de fait, mais — à quelque exception rarissime près — elle n'est pas volontaire. Dès que le monogame a les moyens de s'acquérir des femmes supplémentaires, il ne manque pas de profiter de l'occasion. Nonobstant tous les nombreux dictons critiquant la difficulté de vivre en paix avec plusieurs épouses, les Nkundó cherchent malgré tout à se constituer un harem (*sémbola ndǫngǫ́, umba ndǫngǫ́* = aligner un harem, abattre un harem).

La grande polygamie, « à lopango », est inconnue. Il serait intéressant de voir publier les statistiques gouvernementales sur le nombre proportionnel des polygames et des femmes composant leurs harems. Pour autant qu'on peut s'en rendre compte à la simple vue, les bigames sont nombreux. Une dizaine de femmes est déjà une grande quantité.

Des femmes constituant le harem seules ont un nom spécial : la première (*bomátsa*), la favorite (*nkóndé*) et la femme de rang (*bolúmbú*), auxquelles on peut ajouter la catégorie des *bibísa*. Les autres sont tout simplement appelées *baálí* = épouses.

ARTICLE I. — LA BOMATSA.

La *bomátsa* est la première femme que le polygame a épousée. Elle est la maîtresse de maison. Le soin et la surveillance du *loánjá* (emplacement avec cases et annexes) lui incombent. C'est chez elle que le mari dépose le gibier, les régimes de fruits de palme et qu'il les partage. En l'absence du mari, c'est à elle que revient le droit et le devoir de partager tout. Elle règle les différends qui surgissent entre les femmes pendant l'absence du mari. S'il est parti seul et tarde à rentrer, elle lui envoie l'une ou l'autre des femmes pour prendre soin de lui et lui servir de compagne. Enfin, elle doit chercher à augmenter le nombre et l'importance du harem.

La *bomátsa* prend sa besogne à cœur. Car la gloire du mari est sa gloire à elle. Malgré la présence d'une favorite, la *bomátsa* est consciente de son rôle, qui est moins celui de l'épouse, au sens sexuel du mot, que celui de l'épouse mère de famille; il est d'un ordre plus élevé que celui des autres femmes : il est plus sérieux, plus désintéressé, basé sur un amour plus profond et sur une volonté plus réfléchie; il l'autorise, d'après la mentalité indigène, à une légitime fierté; il est un honneur, tandis que la situation de favorite est plutôt un objet de vanité. Aussi aime-t-elle à faire montre de son importance.

Il peut nous paraître étrange que la *bomátsa* travaille avec cœur à augmenter le nombre des femmes du harem. Mais pour les Nkundó, cela est tout naturel. C'est un titre de gloire, et depuis sa jeunesse elle a été éduquée dans cet esprit. Après les premières ardeurs, son affection devient plus grave. Elle se fait parfaite matrone à la romaine. Tout en conservant des rapports avec son mari et s'occupant du soin de ses enfants, elle s'adonne surtout à ses devoirs de maîtresse de toute la famille. Son mari l'aime d'un sentiment plus profond et plus raisonné que celui qu'il témoigne à ses autres épouses. Il ne cesse de lui marquer son attachement et sa considération. Si elle est stérile, il lui donne souvent un enfant de sa famille ou d'une autre femme qui l'a quitté, pour qu'elle l'éduque comme si c'était le sien propre.

La maison de la *bomátsa* est située à l'extrémité droite de la rangée des cases des épouses. Elle mérite cet emplacement à raison de sa fonction de « *bomóngó loánjá* » = propriétaire, maîtresse de l'agglomération du polygame. Comme disent les Nkundó, « *ábéla loánjá* » = elle étire, elle étend le groupe des habitations du mari, pour l'agrandir.

Le mari polygame n'entreprend rien d'important (création d'une *bolámbá* ou *nkóndé*, acquisition de nouvelles épouses, etc.), sans consulter au préalable la *bomátsa*. Il la respecte et la traite avec déférence, comme si elle était sa mère, disent nos gens.

Parmi toutes les épouses du polygame, la *bomátsa* seule joue un rôle dans l'acceptation de la pratique de magie offensive et défensive des Nkundó, nommée *yoli*. Elle seule prend part aux cérémonies qui l'accompagnent : avec son mari elle mange la moitié de la poule tuée à cet effet; et cette nuit-là, elle seule peut partager sa couche. Enfin, ce n'est qu'avec elle seule, à l'exclusion des co-épouses, que le mari peut manger le poisson *węngę́* et c'est encore elle qui doit et peut seule en brûler les restes. Sinon la pratique se retournerait contre son possesseur.

Au partage d'une pièce de gibier, la *bomátsa* a droit au *lintála* (partie inférieure de la poitrine), qui, si l'homme était célibataire reviendrait à sa mère (ou à la femme de son père ou de son frère aîné).

En son absence, la *bomátsa* est remplacée par son *ebísa* (cfr., plus loin, art. IV), sinon par la femme qui la suit en ancienneté. A sa mort, sa succession est réglée de la même façon.

Le nom de *bomátsa* dérive probablement du radical *mátsa* = débuter. C'est elle qui a fondé la famille. Parfois on la nomme aussi *ikókóyȭnjemba* = littéralement: amour de célibataire. Les Bombwanja disent *itókóyȭnjemba* (les Ekonda : *nkámukǫlǫ*).

A côté de la *bomatsa* on entend parfois parler de *bomátsa w'láli*=*bomátsa* de gauche, à laquelle, alors, la *bomátsa* au sens propre est opposée comme *bomátsa w'ilóme* (=de droite). La *bomátsa* de gauche est la deuxième femme du polygame. Elle est ainsi dénommée parce que sa maison se trouve à l'extrémité gauche du *loánjá*. Pourtant, elle n'a aucun devoir ni droit spécial, sinon celui de surveiller cette partie par délégation de la *bomátsa* proprement dite. Si le harem est nombreux, il arrive que le mari lui réserve sa part propre du gibier : l'*itómbantáta* ou nuque, qui, à son défaut, revient à la fille aînée.

ARTICLE II. — LA FAVORITE.

Tout polygame un peu important a son épouse favorite ou *nkóndé*. Mais il n'y a que les riches et les notables qui ont une *nkóndé* véritable. Les petits polygames imitent bien les autres (*nkóndé éâ węǫ́lí* ou *éâ itsió*=sans grande importance), mais le font sans grandes cérémonies, parce qu'ils ne possèdent pas la richesse nécessaire.

La *bomátsa* n'est jamais *nkóndé*. Mais avant de créer *nkóndé* une de ses femmes, le mari doit d'abord demander le conseil et l'approbation de la *bomátsa*. A cet effet, il lui offre un *bompángá* (chien, chèvre, anneaux), par lequel il reconnaît son droit et son autorité, et par là même se la rend propice. Si la *bomátsa* n'est pas d'accord, l'affaire ne se poursuit pas. Mais ce n'est qu'une hypothèse. En pratique, la *bomátsa* s'incline devant les préférences du mari, puisqu'il a reconnu ses droits en due forme.

Pour la création d'une *nkóndé*, le mari, ayant achevé tous les préparatifs, brassé la bière de canne à sucre et réuni les richesses destinées à être distribuées à l'assemblée, invite les villages environnants et convoque sa parenté. Au jour convenu, l'assemblée étant réunie, l'élue met ses plus beaux vêtements et s'orne de ses plus riches parures. Elle s'assied devant le public sur un somptueux *boánga* (couchette transportable) (¹). Le mari annonce à l'assemblée que cette femme sera désormais sa préférée : malheur à l'homme qui aura la témérité de la séduire, voire de lui marquer de l'affection; il sera un homme mort (ou il devra payer une indemnité énorme : 25-50 *bakonga*). Autrefois il arrivait fréquemment que le séducteur était tué sans autre forme de procès, ou réduit en esclavage. Après paiement à la famille de la femme de 25 anneaux et davantage et la distribution de cadeaux aux patriarches réunis, l'assemblée ratifie ses paroles, et désormais le contrat est passé entre lui et eux. Suivent les danses, les chants et la boisson.

La favorite n'a pas d'accoutrement spécial. Elle porte les vêtements communs à toutes les femmes et ne met de fourrures qu'aux danses.

Elle ne fait pas de cultures, ni ne s'occupe de la cuisine. Elle a toujours une *ebísa* à son service. Si la famille n'a aucun membre à lui céder, elle emprunte une *ebísa* à un parent éloigné ou ami.

En voyage la *nkóndé* ne va pas à pied. Elle est portée dans un hamac (filet de chasse). Son mari, pourtant, l'accompagne à pied. Cela ne se faisait pourtant que pour la véritable *nkóndé* d'un homme riche. Actuellement, cette coutume disparaît.

La favorite ne peut pas se séparer de son mari, pas même pour aller voir ses parents. Certains hommes en étaient tellement jaloux autrefois, qu'ils ne lui permettaient même pas de satisfaire ses besoins les plus secrets sans qu'eux-mêmes ou une sentinelle (généralement un *Bǫtswá*) ne montassent la garde. Un homme ne pouvait même pas s'aventurer dans la proximité de sa case, qui est construite juste derrière le hangar du mari; car celui-ci, complaisant parfois pour les passions de ses autres femmes, montre toujours une jalousie intransi-

---

(¹) Voir un excellent dessin dans ENGELS, *Les Wangata* (REVUE CONGOLAISE, vol. I, n° 4, p. 483, 1910).

geante lorsqu'il s'agit de sa préférée. Jamais il ne va en voyage sans être accompagné d'elle.

A la favorite revient l'honneur de rendre à son mari les menus services de toilette : elle lui tond les cheveux, l'aide à l'épilation, lui gratte les pustules de teignes ou de bourbouille, l'enduit d'huile, le farde de *ngóla*, en un mot, lui administre tous les soins de beauté et d'hygiène.

Par amour pour sa préférée, le mari peut acheter son cadavre au prix d'un esclave (en nature ou en argent). De ce fait il a droit à ce que le cadavre soit enterré à côté du sien propre, contrairement à ce qui se passe pour les autres femmes, qui doivent être enterrées dans leur clan natal. C'est pourquoi, dans certaines régions, le mari l'appelle son *ikundaka* (de *kunda*=enterrer). Il peut pourtant arriver que, le mari étant mort avant elle, les héritiers ne se soucient plus beaucoup de son désir et n'exigent plus l'inhumation de la favorite sur leur cimetière. Tel le cas arrivé à Bongóla de Bongíli, pour laquelle ce droit avait été payé par son mari Ikilinganya de Bongangá (Boéndé) pour le prix de deux esclaves. Lorsque le mari a tué du gros gibier, la préférée a, comme la *bomátsa*, le privilège de recevoir une part personnelle et déterminée (*boando*); la sienne est le cou ou une côtelette, portion qui, à son défaut, reviendrait aux fils ou à leurs épouses. Les autres femmes n'ont pas le même droit, et n'obtiennent chacune qu'un morceau ordinaire (*liondo*).

La favorite est donc en tout l'objet des préférences du mari. Avec elle il partage tous les cadeaux qu'il reçoit, tandis que les autres femmes sont exclues de cette libéralité. Mais pour les rapports sexuels, en dehors des voyages, il se doit à toutes. Le plus qu'il puisse faire, est d'ajouter une nuit au nombre commun. (Cfr. *infra.*)

Les coépouses s'accommodent assez bien de ce régime préférentiel. Cela n'empêche que, entre elles, les médisances sont fréquentes sur son compte. Il se peut aussi que l'une ou l'autre soit jalouse au point de ne pouvoir la supporter. Les marques de son dépit se multipliant, le divorce finira par se produire.

La *nkóndé* n'est tenu au deuil que pour son mari. Encore, n'enlève-t-elle pas ses vêtements. Ni pour ses parents, ni pour ses propres enfants elle n'est tenue aux prescriptions du deuil.

Comme les autres femmes, la favorite est transmise par héritage. Seulement elle ne peut être prise en *bosóló* que par le frère aîné du défunt.

Nkóndé est le terme spécifique pour la favorite. Son étymologie m'est inconnue. Le mot est employé partout. Pourtant les Injọlọ disent beaucoup *lokílo* (étymologie également obscure). Un autre nom, moins commun (plus ancien ?), mais connu des Bonkoso, Bongíli, Wàngatá, Bakáala, est *bongilí* ou *bongijí* (¹). Outre le terme d'*ikundaka*, déjà cité, on parle aussi d'*ebéléké*, terme générique signifiant : préférence, prédilection, et appliqué à un enfant, un esclave, un objet dont on ne veut pas se défaire. Elle est encore nommée *áfókitámé* = intouchable, parce que les autres hommes ne peuvent pas avoir de rapports avec elle.

Au nom de *nkóndé* on ajoute parfois des déterminatifs, comme *éá boánga* = allusion au *boánga* sur lequel elle s'est assise pendant la cérémonie de création; et *éá kọnjọ* = véritable. Ces termes sont employés par opposition à une *nkóndé éá wẹọ́li*, établie sans cérémonie spéciale, par imitation de la véritable favorite reconnue officiellement.

L'expression pour « faire une *nkóndé* » est *ója nkóndé* = faire sortir, parce qu'on la proclame telle devant l'assemblée publique. Actuellement on entend beaucoup *téna nkóndé*, terme qui est très probablement transféré de la *botúmbú*. (Cfr. art. suivant.)

(¹) Les Ekonda la nomment *bokólo*. Les Elángá de Losanganya disent *bofíi*, nom qui est porté par certaines femmes chez les Nkundó d'Entre-Jwalé-Boloko. Serait-ce là encore un nom ancien ?

ARTICLE III. — LA BOLUMBU.

Le polygame qui, par sa naissance ou par son influence, est reconnu le *primus inter pares* d'un groupe de clans, celui qui, pour employer le terme nkundó, est le *jǫkǫ j'èsé* (1), a le droit exclusif de constituer *bolúmbú* une de ses femmes. Ce n'est donc pas, comme pour la favorite, une question de richesse et de préférences, mais un signe d'influence et d'autorité.

A ce sujet, voici un épisode historique où une atteinte à cette loi a entraîné une punition mystérieuse, interprétée par les indigènes comme une intervention d'outre-tombe pour protéger l'ordre ancestral. La chose se passa à Bęsǫmbǫ́ (Bombwanja), dans la famille Bongilá. Bǫnkǫsǫ w'Ikumwa avait épousé la femme Eyeke de Bokúma et en avait eu son fils aîné Ikunjwèkulu (2). Mais avant son mariage avec Bǫnkǫsǫ, Eyeke avant déjà donné la vie à un autre garçon, Mbéo, qu'elle apporta avec elle « dans la bandoulière » (3). Plus tard, Mbéo acquit beaucoup de richesses et se constitua un harem nombreux. Voulant faire ostentation de sa position importante, il décida de créer *bolúmbú* une de ses femmes. Là-dessus, colère de son frère utérin Ikunjwèkulu, qui convoqua les trois autres chefs de familles de Bęsǫmbǫ́ : Elongama éà Longómbá, de Bokenda; Embǫmbǫ́, d'Ikolé, et Esola, de Befósola. Il leur dit : Venez voir la chose extraordinaire et étonnante qui se passe. Mbéo est venu avec ma mère dans la bandoulière. Dès lors, comment ose-t-il créer des *belúmbú* ? Ils examinèrent les faits et en furent très courroucés. Ils convoquèrent en assemblée les chefs de famille de tous les villages environnants, pour leur exposer le cas. Assis sous l'arbre des délibérations, tous les hommes attendirent longtemps l'arrivée de Mbéo. Comme il tarda par trop à paraître, on envoya une de ses femmes le prier de se hâter. Elle le trouva mort, tout raidi déjà.

---

(1) Actuellement on dirait le chef. Mais en réalité il n'était pas chef, mais simplement le plus respecté et le plus influent dans l'oligarchie des patriarches de clans, qui était le régime politique des Nkundó, avec de temps à autre une personnalité éminente qui s'imposait.

(2) Cfr. sa généalogie au chap. III, art. II. Un arrière-petit-fils de cet Ikunjwèkulu a, j'estime, environ 50 ans.

(3) Cfr. chap. I, 2e partie, art. IV, § 3.

La création d'une *bolúmbú* se fait longtemps après celle de la favorite, car ce n'est qu'à un âge déjà passablement avancé que le polygame peut conquérir la position sociale voulue.

Le choix de la *bolúmbú* n'est pas une question d'amour préférentiel. Il ne s'agit pas de relations à l'intérieur du harem, mais de l'affirmation de l'importance sociale du mari. Généralement, celui-ci choisit une femme appartenant à un clan influent et qui est un modèle de vie conjugale et de savoir-vivre. Elle est bien l'objet de sa part d'une affection particulière, mais non d'un amour de préférence. Notons encore que jamais la *bomátsa* ne peut devenir *bolúmbú*, mais elle doit être consultée et son avis est décisif. Aussi, est-ce fréquemment sa propre *ebísa* qui est choisie comme *bolúmbú*.

Au jour indiqué pour la constitution de la *bolúmbú*, il y a grande fête. Tous les clans et villages voisins invités se réunissent chez le polygame en question. Il leur présente la femme et harangue l'assemblée : « Voici la femme dont je veux faire ma *bolúmbú* comme je vous l'ai déjà annoncé. Aujourd'hui je rends publique la décision que j'ai prise depuis longtemps. Sachez tous qu'aucun homme ne peut la toucher, sinon il sera gravement puni ». Puis deux femmes (rarement deux hommes) la tiennent et le mari lui délie la ceinture et lui arrache tous les vêtements. Ensuite les assistantes lui lient une corde ou la ceignent d'une ceinture de peau de *mpangá* (antilope rayée), à laquelle elles attachent diverses fourrures de valeur. Désormais, jusqu'à sa mort, elle ne pourra plus mettre d'habits (*bitóo*) comme les autres femmes; elle ira toujours vêtue de fourrures. D'où son nom : *bolúmbú wă bikótó* = *bolúmbú* aux fourrures. Puis le mari lui présente des pots d'huile de palme avec laquelle elle devra s'enduire. Deux hommes s'approchent, choisis parmi les plus beaux du village (1) (mariés ou célibataires), richement ornés de fourrures, de ceintures de *mpangá*, de perles, d'étoffes en raphia aux bords dentelés, d'anneaux de cuivre aux chevilles, etc.; ils la conduisent, en cadençant le pas, dans la maison qui lui est destinée, et qui est entourée d'une enceinte de pieux de *bọfẹkọ* (*Ricinodendron africanum*), fermée au moyen de palmes. Cette case avec enclos s'appelle *ilẹkẹ*.

C'est là que la *bolúmbú* va résider pendant des mois et des années (jusqu'à trois et plus, dit-on). Elle y est pour ainsi dire recluse (*-ulama*) et ne peut en sortir. Si elle doit se rendre dans la bananeraie pour ses besoins intimes, elle se couvre et s'entoure d'une natte, pour n'être aperçue de personne. Dans cette maison, elle vit en compagnie de son *ebísa*, de ses filles, de quelques parentes, ou encore d'une autre femme de son mari, qui doivent la servir, lui préparer les aliments, etc., et qui, elles, sortent et entrent librement. Le mari, lui aussi, entre à son gré et passe avec elle les nuits réglementaires. Aucun autre homme n'est admis à franchir l'enceinte.

Pendant sa réclusion, la *bolúmbú* ne peut faire le moindre travail. Elle ne se lave pas à l'eau, mais uniquement à l'huile de palme. Elle ne marche que sur des nattes. Elle est encore dispensée du deuil pour ses parents. (Comparez au chap. I, Ie partie, art. II.)

Le terme de la réclusion touchant à sa fin, le mari annonce la fête de sortie. Il y a des réjouissances, danses et boisson. Des nattes ont été étendues depuis la porte de la case de réclusion jusqu'en pleine rue. Les deux hommes qui l'y ont introduite viennent à nouveau la prendre par le bras à l'entrée de l'enceinte et la conduisent sur les nattes. La cérémonie se termine ainsi sans autres ajoutes.

---

(1) Donc parents du mari. La loi nkundó veut qu'aucun étranger n'exerce une fonction quelque peu importante, pas même celle d'imposer silence à une assemblée; selon le dicton : bofaya áfọtẹlẹ lokánga = un étranger ne dépièce pas une pintade.

Dorénavant, la *bolúmbú* est libre et fait comme toute autre femme, excepté pour le port des fourrures. Elle peut travailler, puiser l'eau, faire la cuisine, aller en voyage, visiter ses parents, etc. Mais le mari doit à son honneur et à sa réputation d'homme riche de donner à sa *bolúmbú* un ou plusieurs esclaves, ou Batswa, ou, plus souvent, une ou deux *bibísa,* qui devront s'occuper de ses travaux domestiques et ainsi en libérer la princesse.

L'adultère avec elle — après la réclusion — n'est pas plus sévèrement puni que la méconduite avec une femme ordinaire, pour ce qui regarde l'indemnité à payer. Mais l'outrage est considéré comme extrêmement grave, moins comme lésion du droit marital, que comme atteinte à l'honneur de tout le clan ou groupe de clans en cause. Aussi, alors que l'adultère d'une *nkóndé*, par exemple, est chose privée, excitant la jalousie et le courroux du mari, la méconduite avec une *bolúmbú* est une offense publique, qui met en fureur tout le clan — car il s'en estime attaqué dans son honneur — et pousse solidairement tous les membres à tirer vengeance de cet outrage (*nkęlę elekí éy' olúmbú*). C'était donc une sorte de déshonneur national. Entre autres, cette constatation caractérise nettement la grande différence qui existe entre la favorite et la *bolúmbú.*

Une coutume à mentionner à ce propos est la suivante : si un homme quelconque, même étranger, même venant de très loin, vient avec son *elefó* (¹) frapper, par-dessus l'enceinte, le toit de l'*ilękę* de réclusion d'une *bolúmbú*, en signe d'appel à la guerre, le village entier est obligé de prendre les armes pour le défendre. Tous les hommes

---

(¹) Sonnette en bois. (Cfr. *Congo*, 1935, t. II, p. 366, f. 4 et 5.)

l'accompagnent et s'unissent à sa famille contre le clan ennemi, quelle que soit la distance. Les Nkundó disent que le fait de toucher à la case de la *bolúmbú* met tout le clan en fureur : cet outrage leur fait prendre les armes sans hésitation (¹).

Une dernière preuve du caractère social de cette institution est que la *bolúmbú* a le droit de siéger à côté de son mari dans les assemblées publiques et aux fêtes, prérogative qu'elle possède à l'exclusion de toute autre femme. Elle a avec elle un garçon ou une fille qui lui sert de boy et porte pour elle le siège (*boánga*) sur lequel elle s'assied.

A la mort de la *bolúmbú*, le mari peut la remplacer par une autre. Il répète alors la cérémonie décrite. C'est ce qu'on nomme : *sangoja bolúmbú*=faire succéder au titre de *bolúmbú*.

Comme nous l'avons vu au chapitre I, 1^{re} partie, article II, un homme peut constituer *bolúmbú* même sa fille.

Le nom de *bolúmbú* paraît provenir de la nudité dans laquelle la femme est mise un instant lors de la cérémonie de son installation. Ce mot, en effet, signifie nudité dans certains dialectes.

Ce même nom est maintenant très communément porté par des femmes nkundó (rarement des hommes), sans que pour cela elles soient *bolúmbú*. C'est en souvenir d'aïeules ou parentes qui l'ont été, et ainsi ce nom se transmet dans la famille comme tout autre nom.

Toutes les tribus dont il est question ici emploient le même nom *bolúmbú*. Seuls les Bombomba disent *boálé* (²).

Après tout ce que nous venons de dire, il est clair que *nkóndé* et *bolúmbú* n'ont rien de commun entre elles.

(¹) Comparez le résultat et l'effet d'un grave outrage tout en faveur de l'offensant, à des cas analogues déjà vus antérieurement, par exemple, chap. III, art. VII; chap. VI, art. V, § 4, annexe; et plus loin : chap. VIII, art. II, § 3, n° 2.

(²) Ailleurs on nomme la *bolúmbú* : *ekila* (=défense, tabou), comme dans les tribus de la région de Losanganya, chez les Bosaka, etc.

Les deux institutions sont nettement différentes. Actuellement, pourtant, on commence à les confondre. C'est que l'installation de la *bolúmbú* est devenue extrêmement rare, et dans certaines régions elle a déjà disparu. Le Gouvernement de la colonie a constitué des chefferies et y préposé des chefs. Ceux-ci, très souvent, ne sont pas ceux qui, dans l'ordre purement indigène, auraient été les plus influents, les maîtres, ceux qui auraient eu le grand mot à dire dans la société, qu'on dit avoir le *jọkọ*, la première place.

Les autres tribus de l'Équateur connaissent aussi, pour autant que j'ai pu le constater, les deux sortes d'épouses à situation spéciale portant des noms qui varient selon les dialectes.

Les Ntómbá et Boléngé d'entre Boloko-Congo ne connaissent-ils que la *bolúmbú*? C'est la conclusion qui se dégage de l'étude d'Engels, sur les Wangata (*Revue congolaise*, II, n° 1, p. 33). S'il en était ainsi, les communications fréquentes avec cette population pourraient avoir encore aggravé la confusion. Des indigènes, étrangers à la tribu des Boléngé, mais qui y ont résidé de longues années comme catéchistes, m'ont pourtant prétendu que cette population distingue très bien la *bolúmbú* et la favorite. Ils ont même ajouté que, pour ce qui est des *nkúḿ*, ils ne jouissent d'aucun privilège dans ce domaine (1).

Lors d'une visite personnelle aux Boléngé-Ouest (en septembre 1933), j'ai appris qu'un homme d'une position spéciale pouvait avoir deux *belúmbú* : la *bomátsa* posant la candidature de son *ebísa*, et la seconde femme en faisant autant pour la sienne. Ainsi on avait *bolúmbú w'ílóme* et *bolúmbú w'íláli* (cette dernière prenant plus particulièrement le nom d'*ekila*). Je constatai aussi la distinction très nette qu'ils faisaient entre *bolúmbú* et

---

(1) L'institution des *nkúḿ* n'est pas fort répandue dans les tribus dont traite notre étude. (Cfr. *Les Coutumes funéraires des Nkundó*, dans ANTHROPOS) (sous presse).

nkóndé, tout comme les populations dont traite cette étude.

Quant à la charge de messagère que lui attribue M. Engels (comme aussi le R. P. Kaptein, dans *Congo*, 1922, I, p. 532), elle n'appartient pas plus en propre à la *bolúmbú* qu'à n'importe quelle autre femme du harem : chacune d'elles peut être chargée d'une mission, sans distinction de rang ni de date du mariage. La seule coutume qui dans ce domaine existe chez les Boléngé-Ntómbá d'entre Congo-Boloko est la suivante : un homme influent envoyait parfois sa ou ses *belúmbú* arrêter une rixe, même une bataille entre deux villages. Elle représentait son mari dans sa qualité d'homme influent. Les deux partis antagonistes faisaient la trêve sur son intervention, en attendant l'arrivée et la décision du mari en personne.

ARTICLE IV. — L'EBÍSA.

L'*ebísa* est la femme prise comme épouse par le mari d'une de ses parentes : sœur, tante, cousine plus âgée. C'est celle-ci qui l'amène au mari. Elle est en même temps *ndonga* dans le versement de la dot, qui a lieu comme pour toute femme ordinaire. La locution est : X. aôlutela bokúné Y. ebísa = X. répète sa sœur Y. ebísa.

En cas d'absence ou après la mort de son aînée, l'*ebísa* la remplace ou lui succède dans tous ses droits dans le ménage.

L'aînée tient beaucoup à avoir son *ebísa*; cela la fait monter dans l'estime du mari, et elle-même se procure ainsi une aide dans ses travaux et une confidente sûre dans ses peines. L'*ebísa* elle-même a l'avantage de ne pas se trouver seule et délaissée au début de son mariage, mais de pouvoir compter sur une protectrice et une guide et, si son aînée occupe un rang privilégié dans le harem, d'avoir la certitude de participer à ses prérogatives et la perspective de lui succéder un jour.

Le terme d'*ebísa* est employé par les Nkundó d'Entre-Jwalé-Boloko et par les Ionda. Les Bombwanja la désignent sous le nom de *loambwá* ou *loambyá*. Les Boángí et les Injǫlǫ́ la nomment aussi *loambyá* [1].

Ebísa peut être en connexion avec le radical *bís*, dont dérive le verbe *bísingana*= être uni. *Loambwá* ou *loambyá* dérive de *bamb* qui signifie : 1° être uni; 2° suivre (en ordre, en rang).

Ces noms indiquent la qualité de ce mariage qui ne procède pas de relations directes entre le mari et la femme, mais est constitué par l'intermédiaire d'un autre mariage précédent. Ou, pour l'exprimer en lonkundó : áfa liála j'ěndé móngó, áamana l'eóto mbamáná= ce n'est pas un mariage d'elle-même personnellement; elle s'attache à sa parente, la suit, dans son union matrimoniale.

Le nom d'*ebísa*, comme ses fonctions, peut être étendu improprement à une parente qu'une femme va chercher pour devenir l'épouse, non de son mari, mais d'un parent de celui-ci. Parfois elle est destinée même à un homme appartenant à un autre clan, allié, mais pour lequel l'interdit de mariage existe. Par exemple, Bolúmbú w'ǒfuwa de Elękę (Lokongo) qui chercha sa sœur Eengé pour Bompata w'ǐsęlęma, appartenant au clan de Befósola, qui fait partie, comme le clan de son mari (Bombénga), du même village Bęsǫmbǫ́.

ARTICLE V. — FEMMES ESCLAVES.

Un polygame peut avoir dans son harem — du moins aux temps jadis — une ou plusieurs esclaves qu'il traite comme ses épouses. Ce sont des prisonnières de guerre, capturées par lui-même ou achetées à autrui ou reçues en

---

(1) Les Bonyanga disent : *mbambwá* ou *loambwá*. Par respect ils la nomment parfois *bongili*, et la femme qui l'a cherchée : *nyangôngili*. (Cfr. aussi chap. II, art. X, et chap. VI, art. VI.) Les Ekonda la nomment *bombúha* ou *bombúsa* (*mbúsa* = dernier).

bọsọ́ngọ. D'ordinaire, aucune dot n'était payée pour elles et, partant, elles gardaient leur condition d'esclaves. Ce qui n'empêchait pas le mari de les aimer comme ses épouses réelles. Seulement, leurs rivales les respectaient moins et surtout, à l'occasion de querelles ou de disputes, leur rappelaient leur infériorité.

Depuis que l'esclavage a été aboli par la colonisation, beaucoup d'anciennes esclaves sont rentrées dans leurs familles respectives. D'autres, par contre, n'ont pas voulu profiter de la liberté octroyée et ont préféré demeurer fidèles. Le mari a payé alors pour elles la dot usuelle selon toutes les formalités. Encore dernièrement (1932) un homme de Belondó (Bọnjọku), Ifolí, a ainsi payé la dot de 63 *bakonga* à la famille de sa femme Àmbá, originaire de Bokukú (Boángí), ravie au début de l'occupation européenne, et qu'il avait héritée de Bakónongo des Baséká Mbangó (Bonkoso), grâce à l'intervention de son grand-oncle Mpẹtsí, qui avait payé pour lui sept anneaux de *bompángá* de *nsǎsangó*, comme de coutume.

Une femme esclave peut être choisie comme favorite. Comme c'est une affaire de prédilection, rien ne s'y oppose. Il en est autrement du rang de *bolúmbú* : une esclave ne peut jamais l'obtenir, comme le montre clairement l'exposé de cette situation éminente. Des esclaves qui ont été créées *nkóndé* par leur mari, on cite entre autres : Bọlọ́ngẹ chez Bakengó bǎ Lọkọlí de Nseké; Bọkẹ́tu chez Ekányaka éy'ondókó d'Etóontálé; Ntsimbo chez Bọmbẹngẹ́lá d'Etóontálé.

Lorsqu'il portait à l'esclave un amour tout spécial et qu'il en avait les moyens, le polygame la faisait affranchir et ensuite payait la dot réglementaire. Pour cela, l'intervention de la famille de la femme était nécessaire, soit qu'elle agît de sa propre initiative, soit qu'elle y fût invitée par le mari. La rançon payée, la femme était libre; elle rentrait chez elle, le mari l'y suivait pour verser la dot, et ainsi elle devenait épouse régulière au même titre que toute autre. La procédure ne varie pas, qu'il s'agisse d'une esclave capturée personnellement par le mari, ou qu'il l'ait achetée ou acquise comme partie d'une dot ou à quelque autre titre.

Tel est le cas de Bolúmbú, fille de Bọékwá de Boéndé (Bombwanja), prise par Esalé d'Ekúkola et achetée par Efoloko de Lofelí. Elle fut affranchie à l'initiative de son père, qui ensuite la maria régulièrement. Une autre : Etáka, fille d'Elongama éâ Longómbá de Bẹsọmbọ́, mariée à Bonyongela de Bowélé. Dans une guerre, elle fut faite prisonnière par Betúkú d'Ekúkola, qui, voulant l'épouser en due forme, appela Elongama. Celui-ci arrangea l'affaire de la rançon et prit sa fille avec lui. Puis Betúkú se rendit à Bẹsọmbọ́ pour verser la dot (¹).

A présent, à cause de l'abolition de l'esclavage, on ne peut plus payer de rançon. Le maître, voulant affranchir une femme esclave qui lui est restée fidèle, donne simplement la dot à sa famille, puis avec son épouse se rend chez elle pour y recevoir la contre-dot.

ARTICLE VI. — LA VIE DANS LE HAREM.

Entre elles, les femmes du même mari s'appellent *bakalé* (sing. *bokalé*). Le mari les nomme toutes *baálí*

(¹) Presque toutes les femmes esclaves étaient réduites à cette condition — directement ou indirectement — par le fait d'une guerre. Si elles étaient mariées déjà, le mariage était du fait même considéré comme dissous. De par la force des circonstances, il ne pouvait en être autrement. Dans ces affaires, chaque groupe ne s'occupait que de ses propres intérêts; aucune procédure usuelle de rupture de mariage n'était observée. Le mari avait pourtant droit à une indemnisation, en personnes ou en valeurs, de la part du membre de son clan, fauteur de la guerre, qui était reconnu responsable de toutes les conséquences de l'aventure, de quelque façon qu'il l'eût provoquée. Le cas échéant, il pouvait y être forcé; et s'il n'avait de quoi payer les indemnités, il était lui-même réduit en esclavage, si les influences des familles en cause n'empêchaient pas cette opération. Après paiement d'une nouvelle dot à la famille de la femme affranchie, celle-ci devait rembourser au mari précédent.

= épouses. Toutes, à l'exception des véritables esclaves, sont mariées par dot. Les fils d'une femme appellent les *bakalé* de leur mère : *baálí* = épouses, mais par respect ils emploient, du moins envers les plus âgées, le nom de *banyangó* = mères. Les filles ne les désignent que par ce dernier nom. (Cfr. chap. VI, art. VI.)

Le polygame peut avoir une maison personnelle, mais souvent il se contente d'un hangar, où il se tient pendant le jour, quand ses occupations ne l'appellent pas ailleurs; il y prend ses repas, reçoit les visiteurs, etc. Ce hangar s'appelle *ingómba* (ou *esamba*) (¹), rarement *jǒjá*. Ce dernier terme fait allusion à l'emplacement de ce « salon », qui, en effet, se trouve en vedette devant la rangée des cases des femmes, parfois au milieu de la rue; rarement du côté opposé de la rue, en face des cases des femmes.

Chaque femme a sa case particulière, composée d'un espace assez vaste, ouvert par-devant, et servant de cuisine, et d'une chambre plus petite avec le lit; ou bien elle possède une cuisine en forme de hangar, et à une petite distance une maison séparée comme chambre à coucher.

Les cases sont disposées en rangée qui s'étend des deux côtés de la maison du mari, s'il en a une. La maison de la *nkóndé* se trouve juste à côté de celle du mari ou derrière son hangar. Celle de la *bomátsa* est à l'extrême droite, celle de la deuxième femme à l'extrême gauche, et ainsi de suite. La *bolúmbú* n'a pas d'emplacement spécial. L'*ebísa* a sa case à côté de celle de sa parente.

Certains polygames commencent à construire des maisons doubles : de chaque côté d'une cuisine commune se trouvent les chambres à coucher, sous un même toit, de deux femmes. Ainsi Bokwála, chef actuel des Boángí à Bokála (²). Dans chaque case double il a installé une femme déjà âgée et une plus jeune. Ainsi, m'expliqua-t-il un

---

(¹) Selon les dialectes. D'autres noms, voir chap. VI, art. III, § 3, note.

(²) Décédé depuis.

jour, les vieilles surveillent les jeunes, ce qui fait diminuer les occasions d'adultère.

Le mari se doit à toutes ses femmes. A chacune il lui faut apporter le bois de chauffage et prendre soin que chacune ait ses terrains de culture. Les vivres qu'il a pu se procurer (chasse, pêche, fruits de palme, etc.) doivent leur être distribués avec impartialité par la *bomátsa*. Il est obligé de manger de la nourriture préparée par toutes, soit le même jour, soit plutôt par chacune à tour de rôle.

Il en est de même pour les relations intimes. Il doit partager ses nuits avec chacune à égalité et à tour de rôle (*-kafa mpóngó*). Généralement, il passe trois ou quatre nuits de suite avec la même. Il ne lui est pas permis de favoriser l'une plus que l'autre. S'il ajoute une nuit supplémentaire au nombre commun, il ne peut le faire qu'en faveur de la *bomátsa* ou de la préférée. S'il désire avoir avec celle-ci des relations suivies, il va avec elle en voyage pour une raison vraie ou inventée.

La partialité est vivement critiquée et suscite de violentes querelles de ménage. Elle peut causer la dislocation et la dispersion de son harem. Surtout en matière sexuelle, elle est extrêmement mal supportée. Il doit donc bien se surveiller et respecter les droits de toutes et de chacune. Ne sont exceptées que les femmes qui dans le harem occupent un rang spécial, et cela uniquement pour ce qui concerne les privilèges ou devoirs de leur position.

Les femmes viennent cohabiter avec le mari, à leurs nuits fixes, dans sa maison à lui. Rarement il se rend lui-même chez elles, à moins qu'il n'ait de case personnelle. Toutes connaissent leur tour de rôle respectif, et elles n'ont aucune honte d'en donner communication aux autres. Au contraire, parfois elles ont de l'intérêt à le faire.

Entre coépouses, — si l'on excepte les cas de *bibísa*, — aucune communauté de biens n'existe. Chacune s'occupe de son propre ménage, fait sa propre cuisine, soigne ses propres enfants, s'adonne à ses propres cultures. Chacune a ses propres ustensiles et outils. Elles peuvent pourtant s'entr'aider si elles veulent. Pour la pêche, notamment, elles s'associent souvent, particulièrement pour l'écoppement d'étangs.

ARTICLE VII. — LA MONOGAMIE.

La monogamie n'est pas estimée des Nkundó. Leur désir va vers la polygamie. Si un homme n'a qu'une femme, c'est par pauvreté. Aussi se moque-t-on de lui et le traite-t-on d'*etula* ou *bololé* = homme de rien, de *bọsú* = homme faible. Fréquemment on peut entendre des chants sur ce thème dans les beuveries, surtout chez les Elinga. Tout cela constitue un énorme obstacle à la lutte contre la polygamie. Non seulement le Nkundó est tenté par les avantages matériels, mais il ne supporte pas la raillerie; il est extrêmement sensible à l'humiliation et est esclave du respect humain.

Malgré tout cela, et en dehors de l'influence de la religion chrétienne, les mariages monogamiques, non seulement imposés par la nécessité, mais voulus spontanément, existaient et existent encore, quoiqu'ils soient extrêmement rares. Voici les noms de quelques hommes qui, bien qu'ayant les moyens de se constituer un harem, ont voulu rester unis à une seule femme. Je les ai choisis au hasard dans deux villages : Bọnjọku-Bonkoso (27 contribuables en 1931) et Bongíli wǎ Ndọngọ́ plus clan allié Ilẹkọ́ (47 contribuables en 1931).

Bọnjọku-Bonkoso :

Esalé éǎ Ekutu, de Bokenyola + lombe de Nkélengo;
Bokató, de Bokenyola + Wanga de Likolí;
Bofanga w'ǒfóngé, de Bokenyola + Baléngola;
Itéú yǎ Lokékola de Bofétola + Nkúḿ de Bongale.

Ils sont tous décédés avant 1895.

Bongili :

Nsęngę (encore en vie) + Toyôngwa de Elángá. Même veuf, il n'a pas voulu se remarier, par attachement à sa femme morte.

Efoloko éá Bǫnkǫ́ngyá + Bambúla de Boálá;

Bǫngęlé + Bakúkú de Bompángá;

Bolúmbę w'Embengá + Bokelé de Ekúkola;

Lofalanga d'Ilękǫ́ + Imǫtę de Bęsǫmbǫ́; après le décès de sa femme, il est resté veuf jusqu'à sa propre mort.

D'autres se remarient après le décès de leur femme, mais restent toujours monogames de fait, comme Eanga éá Jatá de Nkélengo, qui est maintenant marié pour la troisième fois.

Demandez aux indigènes pourquoi ils veulent rester monogames malgré leurs richesses et alors que tous se font polygames et se moquent d'eux. « Je ne veux qu'une femme », répondent-ils. « Mais, enfin, pourquoi n'en veux-tu qu'une seule? » « *Bosisé wǎ Njakomba* » = « ordination de Dieu, c'est-à-dire : c'est que Dieu m'a fait ainsi. »

Il n'existe pas de terme pour indiquer la monogamie. Pourtant la femme qui est seule épouse de son mari est nommée *impómbonjemba*, mot dont la dernière constituante signifie célibataire. Le monogame est parfois appelé *ŷunama*, substantif dérivé du verve *unama* = être incliné, être courbé vers, parce que toujours il est courbé vers cette femme, qu'il est continuellement à ses côtés. C'est un terme employé comme raillerie, mais qui exprime très bien, au figuré, l'affection particulière que le mari porte à sa femme, et qui mériterait ainsi d'être conservé et remis en honneur.

ARTICLE VIII.

ATTITUDE DE LA FEMME ENVERS LA POLYGAMIE.

Avant l'arrivée des Européens la polygamie n'était pas sujette à une opposition ou contradiction quelconques. Elle était considérée comme une situation toute naturelle et normale. Je m'imagine que les Nkundó qui ont entendu les premières attaques contre cette coutume enracinée ont dû être plus qu'étonnés. Mais il est difficile de juger ce que les femmes pensaient dans ces vieux temps. Aussi examinons plutôt les faits courants et actuels pour en déduire ce qu'elles pensent à présent de leur situation dans le harem, et cela malgré la délicatesse de cette question d'ordre psychologique.

Remarquons d'abord qu'il est impossible de donner une règle générale : tous les hommes ne sont pas faits sur le même patron. Il y a des femmes qui aiment à faire partie d'un harem. D'autres préfèrent la monogamie, soit qu'elles s'opposent à être livrées à un homme déjà marié, soit qu'après coup elles s'arrangent avec un amant en vue d'un mariage en règle, soit qu'elles quittent le polygame, sous la protection des Blancs, pour se rendre dans un centre ou dans une Mission.

§ 1. Préférence pour la monogamie.

Nous ne nous occupons pas des filles de parents chrétiens, sinon nous fausserions le problème, que nous traitons du point de vue psychologique et non religieux.

1° Les femmes qui s'opposent à être livrées en mariage à un homme déjà marié sont rares. Le refus peut avoir pour cause : le désir d'être *bolúmbú* (ou *éfótswéla*) (1), un désir naturel d'entière liberté, l'antipathie contre le prétendant, une constitution anormale. Ces cas doivent être éliminés, comme ne prouvant rien pour ou contre la présente question.

---

(1) Cfr. chap. I, 1re partie, art. II, et 2e partie, art. III.

Mais il y en a d'autres où l'ajournement du mariage est clairement voulu en vue d'un mariage monogamique. Seulement, dans les circonstances présentes, le désir d'embrasser la religion chrétienne n'en est pratiquement jamais absent. J'ai connu quelques cas de femmes adultes et célibataires venues à la Mission afin de s'y marier, tout en se préparant au baptême. La plupart n'ont pourtant pas eu le courage de persévérer.

D'autres, plus nombreuses, demeurent chez leurs parents, même si elles désirent l'admission dans l'Église. La vie de femmes célibataires à la Mission n'est pas précisément ce qu'il y a de plus aisé, ni du point de vue matériel, ni du point de vue liberté. Car le désir même sincère de s'engager dans une union monogamique n'exclut pas la faiblesse humaine et ne constitue pas un brevet de sainteté. Ces filles restent soumises à l'impulsivité des passions. Il est bien vrai que, même à la Mission, elles peuvent trouver les moyens de les satisfaire; car il est absolument impossible d'exercer une surveillance telle qu'elles ne sauraient y échapper. Mais, précisément, à cause de cette surveillance, étroite malgré tout, elles ne sauraient se laisser aller librement. Alors que chez elles on ne prête aucune attention à leurs écarts, la découverte d'une faute entraîne, à la Mission, au moins une semonce toujours désagréable et souvent un ajournement plus ou moins prolongé de l'admission au baptême ardemment désiré. Ces femmes préfèrent donc d'ordinaire contourner la difficulté en attendant qu'un jeune homme chrétien ou catéchumène les demande en mariage.

2° La majorité des jeunes filles ne s'opposent pas à la polygamie. L'habitude ancestrale et l'éducation ne perdent pas leur influence en quelques années. D'ailleurs, au moment de la demande en mariage elles ne se rendent pas bien compte, très souvent, de la situation exacte. Plus tard, lorsque la vie dans la polygamie ne les satisfait plus, elles tâchent d'arranger un mariage avec un célibataire.

Dans plusieurs cas, le motif déterminant est le désir de devenir catholique. Dans d'autres, la religion n'entre pas en considération. Ce sont seulement ces dernières que nous pouvons envisager ici; car la valeur démonstrative des premiers est beaucoup infirmée par l'ajoute du motif religieux.

Si la femme quitte son mari par antipathie personnelle contre lui ou contre certaines de ses coépouses, et non par opposition contre le régime polygamique, elle prend le chemin plus direct et plus facile de se rendre chez un autre polygame qui possède de quoi rembourser la dot. Ce cas arrive plus fréquemment que les précédents, et nous permet ainsi de faire la démarcation entre les deux éventualités et de conclure à une préférence pour la monogamie lorsque la femme quitte le polygame pour se marier à un célibataire.

3° Profitant de la liberté produite par la colonisation, d'autres femmes encore se rendent dans les centres chez un célibataire. Divers motifs peuvent les déterminer : le désir du luxe, le désir de s'unir à un homme qu'elles aiment, mais qui ne possède pas la richesse nécessaire pour se marier avec elle régulièrement, le véritable désir d'une union monogamique (1). Ce dernier motif est, actuellement, plutôt rare.

4° La femme qui, abandonnant son mari polygame, demande son admission dans une Mission peut être poussée, soit par l'aversion de la polygamie, soit par un motif religieux. Tout d'abord il faut distinguer ici entre Mission catholique et Mission protestante. Si la femme se rend dans cette dernière, seul le premier motif peut être en cause. Car la Mission protestante admet au baptême les femmes de polygames, sans exiger la rupture avec cette coutume. Seul le mari est exclu (1). Elles ne le quittent donc pas, mais tout en devenant chrétiennes, continuent la vie du harem comme auparavant. Si donc d'aucunes se rendent quand même à la Mission protestante, nous pouvons conclure qu'elles le font uniquement par préférence pour la monogamie. Je ne sais pourtant pas si des cas se présentent en réalité, ni quelle est leur proportion. Il serait souhaitable qu'un missionnaire protestant examinât cette question hautement intéressante.

---

(1) A présent la fugue vers les centres est déjà devenue difficile, mais elle peut encore se pratiquer. Tout dépend de la surveillance plus ou moins sévère des autorités. Dans les grandes agglomérations la tâche de celles-ci n'est pas toujours facile.

Quant aux Missions catholiques, l'un et l'autre motif peuvent être en jeu. D'ordinaire ils sont unis dans la même personne, car la religion catholique n'admet pas la polygamie, ni de la part de l'homme, ni de la part de la femme, qui, de par la législation coloniale congolaise, possède le droit de rompre l'union polygamique en faveur de la monogamie. La femme de polygame qui demande la résidence à la Mission veut devenir catholique et en même temps contracter mariage monogamique. Elle vise conjointement les deux objets. Ces personnes doivent donc être exclues de notre thème. D'ailleurs, les femmes qui ne veulent pas devenir catholiques suivent la voie expliquée sous 2° ou 3°.

5° Il y a même des femmes qui empêchent leur mari de devenir polygame. Si celui-ci les aime beaucoup, il cédera à la fin, même si personnellement il a grande envie de se constituer un harem. Ainsi faisait Mputú (décédée récemment : 3 février 1933), femme du chef d'Ekúkola, Bofénda. Celui-ci, étant riche, a plus d'une fois essayé d'acquérir d'autres femmes; il en a même pris chez lui et payé la dot, comme pour Ilɔa de Bongíli. Mais alors Mputú leur rendait la vie insupportable et les forçait ainsi à s'en aller. Elle voulait absolument garder pour elle seule son mari, à qui elle avait d'ailleurs donné deux garçons et trois filles.

---

(1) Je parle uniquement de la région déterminée dont traite notre étude. Qu'on veuille donc bien ne pas généraliser.

Nous pouvons donc conclure que de réelles préférences pour la monogamie existent chez une minorité de femmes nkundó, même abstraction faite de tout motif religieux. Mais la plupart ne s'opposent nullement à la polygamie.

§ 2. Préférences pour la polygamie.

La plupart des femmes Nkundó aiment la polygamie et la préfèrent à la monogamie. Elles se moquent de l'*impómbonjemba* et se glorifient du nombre considérable des épouses qui composent le harem de leur mari.

Leur indifférence ou aversion pour la monogamie pourrait s'expliquer par l'habitude et l'atavisme. Mais sur quoi se base leur préférence marquée pour la polygamie, malgré tous les inconvénients ? J'ai posé la question à plusieurs femmes de polygames. Evidemment, elles commencent par invoquer la coutume (¹), excepté celles qui me connaissent depuis quelque temps. Mais la raison qu'elles donnent, au sérieux, est la vie plus commode dans le harem. Comme elles sont nombreuses, elles ont beaucoup moins de besogne pour préparer la nourriture du mari, soit que les coépouses se partagent les jours, soit qu'elles fassent chaque jour la cuisine pour lui. La chose est évidente. Donc des champs moins étendus à établir et à entretenir, moins de bois de chauffage à chercher, moins de manioc à rouir, moins de légumes à cultiver, etc. Si, par contre, le mari monogame reçoit des visiteurs, son épouse n'a jamais fini de peiner.

En dehors de cette raison, il y en a une autre, inavouée, mais que les indigènes qui sont hors de cause affirment catégoriquement : la liberté ou la licence. La femme d'un monogame est toujours liée à son mari, ne peut s'absenter

---

(¹) C'est d'ailleurs l'explication type que l'indigène sert à l'étranger, à celui qu'il ne connaît pas ou dont il pense être inconnu.

que difficilement. Son époux tient à l'avoir près de lui, tant pour la nourriture que pour les relations conjugales. La femme du polygame est bien plus libre. Son absence même prolongée ne gêne pas le mari, à moins qu'il ne soupçonne des infidélités ou qu'il ne soit par trop jaloux. Ensuite, comme les diverses épouses ont leurs nuits déterminées, elle a plus de liberté de se donner à ses amants. Aussi pour beaucoup de femmes est-ce là la raison principale de leur préférence — nous parlons toujours de la situation actuelle — pour la polygamie.

ARTICLE IX. — LES ENFANTS DE POLYGAME.

Les divers enfants du polygame demeurent chez leurs mères respectives, qui doivent prendre soin de leur subsistance et de leur éducation. Généralement les autres femmes sont pour eux des étrangères, avec lesquelles ils n'entretiennent pas beaucoup plus de relations qu'avec n'importe quelle femme du village. Si une affection particulière lie leur mère à ses coépouses, l'enfant y est associé, comme il l'est également aux antipathies, dissensions, rivalités. D'ordinaire, il respecte les femmes de son père, surtout si elles sont âgées. Mais plus tard il se laisse parfois emporter par la passion à des rapports coupables avec l'une ou l'autre des plus jeunes.

Comme chaque enfant reste chez sa propre mère, à laquelle le père ne fait que des visites intermittentes, il porte à ce dernier moins d'affection. Plus le harem est nombreux, plus grand est l'éloignement entre les enfants et leur père. Pourtant, ils le respectent et l'aiment, et l'un ou l'autre peut s'attacher très fort à lui. Mais l'autorité paternelle et l'affection pour lui peuvent se développer beaucoup moins facilement que dans un ménage monogamique.

Entre eux les enfants se traitent comme frères et sœurs. Mais ceux de même mère s'aiment beaucoup plus intimement que les autres. Les enfants de chaque femme forment un petit groupe à part, plus unis entre eux. Toute leur vie ils feront la distinction entre « frères et sœurs de père » et « frères et sœurs de mère ». Mais à part cela, ils s'aiment réellement et sincèrement. Les rivalités de leurs mères respectives se communiquent bien à eux, mais l'affaire arrangée, l'incident est clos et ils se sentent toujours du même sang par leur père.

Dans un avenir plus ou moins éloigné, leurs descendances formeront des familles séparées et distinctes, parce que, quoique du même père, ils sont issus de mères différentes. Dans les tribus envisagées, le rang que les aïeules ont occupé dans le harem ne produit aucune distinction particulière dans leurs descendances, comme cela se trouve dans d'autres groupes nkundó (par exemple Boyéla), où l'on distingue toujours les familles *ilóme* et *iáli* (c'est-à-dire de droite et de gauche). La distinction posée à ce sujet par le R. P. Schebesta (*Vollblutneger und Halbzwerge*, p. 234) est erronée. Les termes *elóo* et *nkásá* ont uniquement la signification qu'il donne en premier lieu, c'est-à-dire lignée masculine et lignée féminine.

Les enfants d'une femme et ceux de son *ebíaa* se considèrent comme frères et sœurs utérins. Aussi, — même après le décès de leurs mères, — continuent-ils à recevoir — comme elles — une même part commune et unique dans le partage du gibier, etc.

Dans les menues querelles domestiques, les enfants de la *bomátsa* aiment à se prévaloir du rang primordial qu'occupe leur mère. Plus tard, ils passent de droit avant leurs frères pour les questions d'héritage et d'autorité familiale.

Les enfants de femmes esclaves sont aimés par leur père comme leurs frères et sœurs. Pourtant, de la part des autres, ils sont souvent l'objet de marques de mépris et d'humiliation, surtout en paroles, mais cela uniquement à l'occasion de disputes ou de contestations. Ils doivent particulièrement subir l'injure de s'entendre traiter comme dépourvus de *bonyangó*=clan maternel, un des plus graves outrages qu'on puisse infliger à un Nkundó. Toutefois, leur père les protège tant qu'il peut.

L'enfant d'une esclave n'a pas droit à l'héritage. Évidemment, rien ne lui manque. Mais il ne jouit d'aucun droit politique, fût-il le premier-né de son père.

La descendance d'une esclave n'est plus considérée comme telle au point de vue matrimonial, comme nous l'avons dit au chapitre V, article II. Après extinction des groupes issus des femmes libres, c'est la descendance de l'esclave qui hérite des droits dans le clan, et cela à l'exclusion des clans apparentés, entièrement libres dans leur origine.

Quelle est l'influence du régime polygamique sur la natalité ? La question a été beaucoup débattue, car elle est très difficile à résoudre. Il faudrait des statistiques complètes et bien faites, mais des listes détaillées et raisonnées. Car il est un fait que dans beaucoup de ménages monogamiques la femme est une ancienne femme de polygame qui, pour cette raison, ne peut plus être comptée comme femme de monogame. En outre, il faudrait exclure des ménages monogamiques les femmes qui n'ont été mariées qu'à un âge avancé, après avoir vécu un temps plus ou moins long dans la liberté, comme dans les centres.

À mon avis, le danger pour la natalité est situé avant tout dans le besoin d'amour individuel et dans la disproportion d'âge, inséparable du régime polygamique tel qu'il existe. La femme de polygame cherche instinctivement un autre homme qui correspond mieux aux désirs de son cœur. Autrefois, du moins dans la petite polygamie, la situation n'était pas la même qu'aujourd'hui : la contrainte des lois ancestrales, la liberté restreinte, le manque de communications sûres, le respect du mari pour le corps de sa jeune femme et l'absence de maladies vénériennes font que la situation devait être bien plus favorable pour la natalité.

ARTICLE X. — CAUSES DE LA POLYGAMIE.

Sous ce titre il est possible de traiter de deux choses bien distinctes et différentes : 1° les motifs qui poussent les Nkundó à la polygamie; 2° les causes qui ont donné origine à cette pratique.

La première question peut être résolue par l'observation raisonnée des faits. La seconde, au contraire, relève du domaine de l'histoire. Elles ne coïncident donc nullement, et il serait erroné de les confondre.

Seul le problème ethnographique tombe dans le cadre de cette étude. Mais ses conclusions peuvent aider à expliquer les documents historiques, s'il en existe, ou à éclaircir l'hypothèse de l'origine dans le passé.

Par quels motifs les Nkundó justifient-ils leur pratique de la polygamie ? Ce sont : 1° l'influence sociale; 2° la renommée; 3° le souci de conserver dans la famille les capitaux; 4° les précautions contre la maladie, la mort ou le divorce d'une épouse; 5° le désir d'augmenter le nombre d'enfants.

1° L'INFLUENCE SOCIALE croît en proportion du nombre de femmes; car celles-ci multiplient les alliances avec d'autres clans, tant par elles-mêmes que par le mariage de leurs enfants. D'où affermissement de la position militaire du mari. En outre, par le système du concubinage officiel, — impossible en régime monogamique, — il peut s'adjoindre des clients.

Un homme est d'autant plus estimé, écouté, craint qu'il a plus de femmes. La corrélation n'est pourtant pas nécessaire et infaillible, car un polygame à caractère faible peut avoir moins d'influence qu'un mono- ou bigame intelligent et hardi. Et dans les circonstances actuelles on peut rencontrer des monogames qui, soit par leur situation économique, soit par leur position sociale ou politique, jouissent d'une autorité beaucoup plus considérable que nombre de polygames. De leur côté, la supériorité intellectuelle et morale commence à faire sentir sa valeur.

2° La renommée et la vanité. De par la nature même du régime matrimonial, — intimement lié à, pour ne pas dire basé sur des tractations financières, — le nombre de femmes détermine le degré de richesse. Et, comme partout, la fortune exerce une fascination; elle est considérée comme une marque de supériorité. La vanité s'en empare. Et comme la possession de femmes est l'expression la plus manifeste de la fortune, le Nkundó y voit un moyen de premier ordre pour l'acquisition d'une grande renommée et d'un nom brillant.

3° Le souci de conserver les biens de la famille. La richesse mobilière réside presque entièrement dans les métaux (surtout le cuivre) et les animaux domestiques. Aussi sont-ce ces capitaux qui interviennent dans les tractations financières du mariage et qui, de cette façon, sont placés avec intérêt (enfants, travaux, influence).

Comme toute population païenne, le peuple nkundó est essentiellement intéressé et égoïste. Il n'aime pas à donner, mais veut tout pour lui-même. A l'exception des personnes auxquelles il est attaché par des liens naturels ou par une sincère affection, le Nkundó n'aide les autres que par interdépendance ou par espoir de réciprocité, sous une forme quelconque. Lors donc qu'il possède un excédent de richesse, fût-il considérable et entièrement superflu, il ne le cède pas. Jamais il ne lui viendra l'idée, par exemple, de donner gratuitement quelques anneaux de cuivre à un célibataire indigent, s'il n'y est obligé par l'interdépendance familiale. Si donc il a plus de filles que de garçons, l'excédent dotal sera employé par lui pour augmenter le nombre de ses propres épouses. Car afin de ne pas priver de sa *nkita* une fille, la dot reçue doit être réemployée comme dot. Ce raisonnement, notons-le, n'a qu'une valeur réduite. De fait, dans l'habitude ancienne, le père prenait pour lui toutes les dots de ses filles, comme nous l'avons vu au chapitre IV. Ce n'était pas à cause des excédents qu'il se faisait polygame; il l'était avant que ses fils se marient.

Même si la fortune a été acquise par des efforts personnels, le propriétaire s'en voudrait de laisser ses capitaux improductifs pour lui-même. Et dans les circonstances données, le placement le plus sûr est la possession d'un harem.

Enfin, comme la femme représente une valeur financière, le Nkundó aime à hériter de celles de ses parents décédés, pour les incorporer à son harem ou pour se procurer par elles les moyens de l'agrandir.

C'est ainsi que s'explique l'affirmation des Nkundó que les biens de la famille (*lokutu*) ne peuvent pas passer dans des mains étrangères. Non seulement le désir individuel les pousse à cette façon d'agir; ils sentent derrière eux la volonté collective de la famille. Et c'est dans celle-ci et dans les semonces et les railleries que susciterait inévitablement une attitude plus indépendante qu'il faut voir une des causes principales de tant de défaillances de la part d'hommes qui semblaient définitivement gagnés à la pratique de la monogamie.

4° LA PRÉCAUTION CONTRE LES ACCIDENTS : maladie, divorce ou décès. Ce motif est très souvent allégué : « Que ferai-je, dit-on, avec une seule femme, si un jour elle tombe malade, m'abandonne ou meurt? Je serai seul. Plus personne pour me soigner et me nourrir. Les Blancs ont leurs boys. Mais nous autres Noirs, nous n'avons que notre femme. » Ce raisonnement n'est pas dépourvu de valeur, mais il ne me semble pas exprimer toute la vérité, car, bien que pour les repas, rien ne surpasse son foyer, le célibataire peut toujours compter sur l'assistance bienveillante de ses parentes et de ses belles-sœurs. La prépondérance est plutôt dans le *côté* sexuel. Les femmes ne sont même pas rares qui dans cette éventualité conseillent à leur mari de prendre une seconde épouse. Dans le cas de divorce ou de décès, la difficulté peut être résolue par le remariage. Mais celui-ci impose un certain délai pour la réunion des valeurs dotales et surtout pour les pourparlers. Quant à la maladie, la difficulté est bien plus grande.

En tout cas, ces accidents ne peuvent pas justifier la véritable polygamie, car la bi- ou trigynie suffiraient amplement à éviter les inconvénients allégués. Et pourtant on ne voit personne qui se contente de deux ou trois femmes quand il possède les moyens d'en acquérir davantage.

5° LE DÉSIR D'AUGMENTER LE NOMBRE D'ENFANTS est une des raisons qu'on entend le plus fréquemment, et la principale, et parfois l'unique, citée par les ethnographes. Elle a sans contredit une grande valeur; car le Nkundó aime avoir beaucoup d'enfants; c'est un des motifs de sa gloire comme aussi un moyen puissant pour renforcer sa position sociale (et ceci nous ramène au motif cité en premier lieu).

La question de savoir si la polygamie favorise réellement la natalité n'a rien à voir ici, même si la comparaison était nettement en défaveur de ce régime et s'il était avéré que « plus il a de femmes moins le polygame a d'enfants ». Car le Nkundó ne fait jamais ce calcul statistique. Il ne voit que ce principe : plusieurs femmes donnent plus d'enfants qu'une. Et par là tout est dit. En outre, l'intérêt général de tout le peuple en bloc ne pénètre pas dans l'horizon de ses pensées et de ses sentiments : il n'a de soucis que pour lui-même; son égoïsme ne lui fait envisager que son propre intérêt.

6° A tous ces motifs allégués par les Nkundó pour justifier la pratique de la polygamie, nous devons en ajouter un sixième qu'ils ne citent jamais : LA SENSUALITÉ. Sans la colonisation, nous aurions eu difficile d'affirmer ceci.

Mais le nouvel état de choses manifeste plusieurs défauts dans l'argumentation de nos gens. Nous avons déjà attiré l'attention sur quelques-uns. En outre, tous les motifs mentionnés jusqu'ici ne rendent pas suffisamment compte de l'existence de la polygamie. Ils n'expliquent pas pourquoi, autrefois, les vieux voulaient se réserver toutes les femmes, ni pourquoi tel ou tel individu devient polygame. Il est un fait que pour plus d'un homme aucun des motifs allégués n'est intervenu. Il est connu aussi que plusieurs indigènes se sont acquis une fortune au moyen de travaux à l'européenne (clercs, commis, commerçants, etc.), afin de pouvoir se constituer un harem, sans que les motifs de vanité ou d'influence sociale aient pu agir. De par ma connaissance des circonstances de personnes et de lieux, je suis convaincu que même pour certains indigènes vivant dans leurs villages, l'intention primordiale était nettement sexuelle. Plus d'un cas pareil m'est connu.

Ceci se comprend d'ailleurs sans peine. La polygamie, en effet, constitue un moyen légitime et facile d'avoir la jouissance de plusieurs femmes sans être molesté par des palabres, embarras, etc. La psychologie de beaucoup d'hommes peu soucieux des lois morales et la tendance de l'instinct déréglé à multiplier ses objets ne font que confirmer cette constatation. Souvent on voit des hommes qui étaient d'abord monogames commencer par prendre une deuxième femme, par passion. Peu à peu leur passion, au lieu de s'apaiser, s'accentue et progressivement le harem se constitue.

Les changements que la colonisation a introduits dans la vie économique de cette population n'ont pas fait diminuer la polygamie. Dans certaines régions on a l'impression — à défaut de chiffres exacts nous devons nous contenter de simples constatations à vue — que les harems sont devenus moins peuplés, mais que, par contre, le nombre de polygames a augmenté et que, par conséquent, le désir de la polygamie, l'affectus, n'a pas diminué. L'impôt supplémentaire, non plus, n'effraie ni n'arrête les polygames. Le grand moyen pour changer la mentalité dans ce domaine restera toujours l'action des Missions et la pénétration de la morale du Christ, secondées par l'attitude du Gouvernement favorisant la monogamie (1).

Un autre moyen, accessoire sans doute, mais cependant important, est l'exemple des ménages européens. Les Noirs ont l'esprit d'imitation; la femme indigène envie le sort de la femme blanche; si bien que les ménages européens sont une propagande pour la monogamie, quand ils se conduisent bien.

---

(1) La faveur du Gouvernement colonial à l'égard de la monogamie s'exerce avant tout par la permission accordée aux femmes supplémentaires des polygames d'abandonner leur mari aux fins de s'engager dans une union monogamique, de préférence dans une Mission, sous le contrôle des missionnaires.

CHAPITRE VIII.

LE DIVORCE.

Le droit nkundó connaît deux manières de rompre le mariage : le divorce et la mort. Nous allons les étudier dans deux chapitres distincts.

Dans le divorce, le mariage est rompu, soit par le remboursement de la dot, soit par la substitution d'une autre épouse.

Dans le cas de décès, au contraire, il n'y a pas de remboursement dotal. Le décès de la femme rompt le mariage *ipso facto*. Par contre, le décès du mari ne le rompt pas; le mariage persiste dans la veuve jusqu'à sa propre mort ou jusqu'au divorce (¹).

ARTICLE I. — LES MOTIFS DU DIVORCE.

Le Nkundó considère le mariage comme dissoluble. Non pas au libre gré des contractants, mais à la suite d'une procédure qui comporte essentiellement l'intervention du *ndonga*. Non pour des futilités, mais uniquement pour des motifs graves, ou tout au moins des motifs qui ont ce caractère de gravité au jugement des indigènes.

Les raisons valables du divorce peuvent être ramenées à l'impossibilité pratique de continuer la vie commune. Telles sont : 1° manquements graves et réitérés aux devoirs conjugaux, surtout tendance incorrigible à l'adultère; 2° incompatibilité des tempéraments, source de disputes, de querelles et de rixes; 3° maladie grave et inguérissable.

(¹) Ceci est à comprendre dans le sens expliqué au chap. III, art. IX.

[p. 376]

Les deux premiers motifs amènent le divorce inévitablement. Quant au dernier, il faut distinguer :

Si c'est le mari qui est malade et qu'il est abandonné pour ce motif par sa femme, le divorce sera consommé dès qu'elle aura un nouveau mari.

Si c'est la femme qui est malade, il faut encore envisager deux cas : elle peut être devenue malade chez son mari ou ailleurs. Dans la première hypothèse, il n'y a pas cause de divorce, car la responsabilité de la maladie retombe entièrement sur le mari. Au contraire, si la femme contracte la maladie étant rentrée dans sa famille, c'est celle-ci qui endosse la responsabilité; et si la maladie est inguérissable, le mari peut recourir au divorce. Mais ceci ne vaut pas lorsque la femme s'est rendue chez ses parents sur l'ordre exprès du mari, ou encore si elle a fui le toit conjugal pour des motifs justes et raisonnables. Certains cas peuvent donner lieu à d'âpres discussions. Ainsi, par exemple, une visite à ses parents de la propre initiative de l'épouse, mais pour le bien du mari. Théoriquement, celui-ci doit gagner le procès. En outre, un séjour de vingt-quatre heures n'est pas reconnu suffisant pour faire retomber sur la famille de la femme la responsabilité de la maladie (1).

La distinction entre maladie du mari et maladie de l'épouse est d'ordre pratique. Le mari souffrant d'une maladie incurable ou trop longue à guérir est généralement (pas toujours, pourtant) abandonné par sa femme. Si un autre homme ne verse pas de dot pour elle, le mariage persiste. Si la femme trouve un amant, celui-ci paie la dot, qui est remise au premier mari, et le divorce est ainsi consommé. Non pas qu'on puisse dire que la maladie de l'homme soit, en droit, une cause de divorce. Car l'épouse a l'obligation de soigner son mari malade.

---

(1) Pour les détails, cfr. chap. VI, art. III, §§ 3 et 4. Voir aussi chap. IX, art. X.

Mais en pratique aucune des deux familles n'exige l'application de la loi. Tous cèdent à la volonté de la femme, qui refuse de continuer une union si peu attrayante pour sa sensibilité.

La maladie ne constitue donc pas un motif de divorce valable en droit. Mais elle est reconnue, dans la pratique, comme pouvant donner lieu à une rupture.

Quoique le Nkundó désire ardemment avoir des enfants, il n'invoque pas la stérilité comme motif de divorce. Pourtant les femmes stériles sont nombreuses. Pour obtenir la réalisation de ses désirs, l'homme a recours à la polygamie. Il tâchera de se procurer les valeurs nécessaires pour acquérir une autre femme. S'il n'en a pas les moyens financiers, il pourrait, par de petites tracasseries, des mesquineries, etc., qui ne lui fassent pas trop encourir le danger d'être mis en tort, rendre la vie difficile à sa femme et la pousser ainsi à le quitter pour rentrer dans ses frais de dot. Ceci n'est pourtant qu'une pure supposition; elle se réalise peut-être ici ou là, mais je n'en connais aucun cas. De toute façon, le mari n'invoque jamais la stérilité pour faire rompre son mariage. Contrairement donc à ce qui se passe ailleurs, il n'en est pas question dans le droit nkundó.

On peut ranger dans les motifs qui rendent impossible la continuation du mariage le fait d'exposer la femme au danger de mort par la transgression des interdits sexuels pendant la gestation ou après l'accouchement. Car, par sa méconduite, le mari se rend coupable d'une répudiation implicite et le père de l'épouse use de son droit à protéger la vie de son enfant (1).

Restent donc les motifs cités au début, qui peuvent être ramenés tous à l'impossibilité causée par l'incompatibilité des tempéraments, le refroidissement de l'amour, des offenses graves, surtout si elles sont réitérées, des manquements sérieux et continuels aux devoirs, des défauts qui jettent le déshonneur sur le coupable (1). Dans cette dernière catégorie, il faut mentionner spécialement l'habitude du vol. Des femmes sujettes au défaut de voler, fût-ce de menus objets (manioc, poisson, viande), arrivent, si elles ne se corrigent, à être antipathiques à la majorité des maris, puis se font détester. D'où palabres et querelles interminables, qui mènent infailliblement à la rupture. Car ce défaut est considéré comme très honteux. Notons encore la paresse ou l'insouciance d'un des conjoints.

---

(1) Cfr. chap. X, art. II, § 3.

⁂

Les divorces sont *fréquents* chez les Nkundó. Ces gens ne s'imposent guère de contrainte pour corriger leurs défauts. Peu à peu le premier amour devient moins passionné et le contact continuel et journalier manifeste plus clairement les côtés moins agréables du tempérament. S'ils ne sont pas supportés ou s'ils donnent naissance à des torts graves, la rupture devient inévitable. La quantité de divorces est plus grande dans les mariages par héritage et par substitution que dans les mariages par versement direct de dot.

Ce qui précède prouve que la loi nkundó, tout en admettant la légitimité du divorce, ne le fait, pour ainsi dire, que contrainte par la nécessité. D'ailleurs, avant qu'on en arrive là, des difficultés ont surgi depuis longtemps, et plus d'une fois déjà les parents et surtout le *ndonga* ont dû intervenir pour rétablir la paix troublée et renforcer l'union chancelante. Ils ne s'inclinent que devant l'impossibilité d'arranger la situation.

---

(1) Cfr., par exemple, l'adultère avec un parent par alliance : chap. VI, art. V, § 2, et chap. V, art. IV, n° 2, ex. 17.

ARTICLE II.

MANIÈRES DE ROMPRE LE MARIAGE.

La manière la plus simple et, pour ainsi dire, idéale de rompre le mariage est la séparation avec l'assentiment des familles et spécialement des *ndonga*. Actuellement — à part les fugues à distance — c'est l'unique façon de procéder admise. Seulement, depuis la réorganisation des chefferies, les chefs et les tribunaux se sont vu attribuer, ou accaparent de plus en plus les fonctions de témoins officiels (¹).

Avant la colonisation, les Nkundó y allaient souvent par d'autres voies.

Avant d'étudier la question du remboursement de la dot, nous examinerons ces diverses manières d'agir. Pour la plus grande clarté de l'exposé, distinguons entre la coutume du régime pré-européen et la pratique actuelle. Nous terminerons par deux procédés particuliers.

§ 1. Autrefois.

Distinguons encore :

A. — Première hypothèse : *La femme quitte son mari.* Elle s'enfuit dans sa famille en passant par le *ndonga*. Si elle omet cette procédure et se rend chez elle directement, le *ndonga* s'en trouve méconnu. D'où conséquences graves. Le *ndonga* donne, en effet, inévitablement tort à la femme. C'est pourquoi le cas n'arrivait que très rare-

---

(¹) Il n'est pas dans mon intention de nier le droit du chef et des tribunaux à intervenir dans les litiges matrimoniaux. Car ce droit leur est reconnu par la législation écrite qui leur attribue les fonctions exercées autrefois par les « pères » des familles. Mais ils sont obligés d'agir en conformité avec la loi coutumière et donc d'entendre le *ndonga* et de lui en référer.

ment. La femme s'explique au *ndonga*. Celui-ci a le devoir de la réconcilier avec son mari. Le divorce n'a jamais lieu sans des interventions multiples du *ndonga*.

1° Si après tout la femme ne veut absolument pas rester chez son mari et qu'elle le quitte définitivement, c'est la *guerre* la plupart des fois. A moins, évidemment, que le mari, lui aussi, ne tienne plus à continuer l'union malheureuse. Car, dans ce cas, il se contente de réclamer le remboursement de la dot. La guerre se terminait, comme toutes les autres, par la paix et l'indemnisation; on ne parle plus d'autre chose. Cette guerre était faite au clan de la femme, s'il ne la renvoyait pas ou s'il tardait à restituer la dot. Pourtant, si la femme s'était rendue chez un autre homme sans passer par sa famille, le mari abandonné déclarait la guerre à son rival et laissait ses beaux-parents en paix.

2° Parfois le mari délaissé se vengeait de son rival en l'*assassinant*. Si la chose lui était possible, — ce qui était généralement le cas, — il le ne faisait pas personnellement, mais en chargeait quelqu'un d'autre. C'était son fils, son frère puîné, neveu, etc. Mais, de préférence, il engageait un Bọtswá. Le prix de ce service était une vingtaine d'anneaux de cuivre, montant de la dot pour une femme Bọtswá. Le droit nkundó impose au mandant l'entière responsabilité de l'assassinat et de toutes ses suites. Certains Batswa étaient spécialisés dans ce domaine, tels que (chez les Bombwanja) : Esenge de Bokengé; Mbólókó de Bombembe; Wai w'Ìtúmola de Bakọyọ́; Lǔwá jw'Ìtómbengándá (décédé en 1933), également de Bakọyọ́; Botómba wǎ Lokio et Mpótó éy'Ilókó (encore en vie), de Mbanja.

Le mari méprisé disposait encore d'autres moyens de se venger ou de s'indemniser. Il en usait quand l'occasion lui était favorable ou quand il n'était pas de taille à se jeter dans l'aventure coûteuse d'une guerre ou d'un assassinat. C'étaient :

3° *L'ikákelo* (1) : il empêchait le retour chez son mari d'une de ses parentes, mariée dans le clan de l'épouse infidèle.

4° *L'arrestation d'une épouse de son beau-père* récalcitrant ou d'un parent de celui-ci. Ceci se nomme du terme générique *lowáála*, qui signifie : compensation (2). Généralement la prisonnière était mise à l'*etúka* (fourche en bois, liée au cou) (3), afin de lui empêcher la fuite et de hâter le remboursement de la dot. Si l'affaire ne s'arrangeait pas, elle devenait esclave.

De façon comme d'autre, on était ainsi quitte des deux côtés.

Le terme universellement employé pour la rupture du mariage de la part de la femme est *bokófo*, du verbe *kófa*. Il n'est pas employé pour la répudiation par le mari. Il n'est donc pas l'équivalent de divorce, mais signifie : rompre l'union avec le mari. La forme transitive-causative (*kófya*) signifie : provoquer cette rupture. Il arrive, en effet, que la famille de la femme fasse rompre le mariage en vue d'une union plus avantageuse. Ceci doit s'entendre dans le sens de ce que nous avons expliqué sur les motifs du divorce. Il s'agit avant tout de manquements graves aux devoirs du mari envers ses beaux-parents. Pour le remariage d'une divorcée, on emploie le terme général : *kumbwa*=être mariée avec quelqu'un.

B. — Deuxième hypothèse : *le mari voulait se défaire de sa femme*. — Les indigènes âgés affirment très catégoriquement que cette façon d'agir du mari n'était pas due au refroidissement de son amour, mais causée par la conduite incorrigible de la femme. Il était réduit à cette extrémité par l'impossibilité de continuer la vie conjugale avec elle.

---

(1) Cfr. chap. III, art. VI.

(2) La femme qui en était l'objet était nommée *nginda*. Sa descendance, le cas échéant, s'appelle *bonginda*.

(3) Cfr. chap. VI, art. VII, § 4, A, *b*) 1°.

Il mettait tout en œuvre pour empêcher la fuite de l'épouse en prenant les devants. Après avoir vainement tâché de la ramener à de meilleurs sentiments par l'intervention de ses parents et surtout du *ndonga*, il avait recours à un des moyens suivants, qu'il pouvait, d'ailleurs, utiliser successivement. Mais au préalable, il était obligé d'avertir le témoin et d'obtenir son approbation, ainsi que celle des autorités familiales. Ces moyens étaient :

a) *La mise à l'etáka* = lourde fourche en bois liée au cou. Le *ndonga* communiquait la nouvelle aux parents de la femme. Ceux-ci pouvaient alors venir délivrer leur fille en restituant la dot. Si le mari appliquait l'*etáka* contre la volonté du témoin, celui-ci pouvait délier la prisonnière. Mais de ce fait il se portait garant du remboursement de la dot : il en devenait personnellement responsable.

Le mari était autorisé à garder la femme dans cette torture pendant des mois. Si ses beaux-parents ne voulaient ou ne pouvaient pas le faire rentrer dans ses droits, il avait recours au deuxième moyen :

b) *La réduction en esclavage* (*bonyamó*, verbe *nyamola*). Il avait le droit d'employer directement ce moyen, sans avoir préalablement essayé l'*étáka*. Mais la chose était mal vue et n'arrivait que lorsque la famille de la femme était elle-même exaspérée par les interminables procès et la honte continuelle que leur causait cette fille indigne.

Généralement, la réduction en esclavage était la cause d'une guerre, le clan de la femme ne supportant pas pareille injure. Il arrivait pourtant qu'il ne se vengeait pas, soit par crainte, ne se sentant pas de taille à résister, soit parce qu'il reconnaissait le bon droit du mari.

Après coup, les parents pouvaient la racheter (1). Parfois, ne voulant plus s'exposer à de nouvelles palabres ou à une nouvelle honte que leur fille leur causerait en continuant sa méconduite après son rachat, ils l'abandonnaient à son sort. L'amour de leur enfant et le désir de sauvegarder l'honneur et le bon renom de la famille étant en conflit, il dépendait des circonstances d'hommes et de choses, lequel des deux sentiments l'emportait. Comme dans les cas de vols ou d'autres habitudes déshonorantes, il n'était pas rare (et il ne l'est pas encore maintenant) de voir le désir de sauvegarder l'honneur l'emporter sur l'affection ou l'intérêt financier.

Dans l'emploi de ce moyen, plus encore que dans celui de l'*etáka*, le mari devait, au préalable, communiquer ses intentions au *ndonga*. Sinon, celui-ci, de sa propre autorité, lui déclarait la guerre, l'injure étant considérée comme très grave. On peut supposer que cette prescription avait pour raison d'être de laisser à la famille le temps d'intervenir, afin d'éviter à leur fille l'esclavage en remboursant la dot.

c) Exceptionnellement, le mari *exaspéré recourait à l'immolation* de la femme, à l'occasion d'un décès. On cite le cas de Bengóngó, de Bongilá (Bęsombó, Bombwanja), qui, lors du décès de son père Bengóngó byâ Yese, fit *décapiter* à l'*ikwei* sa femme Litúli de Bontolę.

Le mari pouvait être empêché d'exécuter ses desseins violents par la présence d'enfants déjà en âge d'intervenir en faveur de leur mère. *Mbólai nlánáká* = une mère ne périt point, dit le proverbe. Si la femme avait une sœur ou très proche parente comme coépouse (ebisa), le mari s'abstenait également, soit par un sentiment de honte, soit par crainte de réactions peu souhaitables. Parfois, pris entre son désir d'employer l'*eláka* et la honte ou la crainte de l'*ebisa*, le mari cachait la femme enfourchée. De préférence il demandait pour elle l'hospitalité d'un beau-frère. De cette façon, la difficulté était en bonne partie tournée. En effet, de par la loi de l'exogamie, la femme était ainsi logée dans un autre village, se trouvant parfois à une distance appréciable. Cette pratique s'appelait : *isángyá; tómba wálí isángyá*.

---

(1) Lorsque les Nkundó vendaient comme esclave une femme Elinga, ceux-ci ne les inquiétaient jamais par une guerre. Ils ne savent pas attaquer, supportent mal les marches, sont étrangers en forêt et inférieurs en valeur militaire. Ils se contentaient donc de racheter leur parente.

Au lieu de recourir aux procédés cités, le mari pouvait aussi remettre sa femme entre les mains du *ndonga*. Ceci était pourtant un cas tout à fait exceptionnel. Il était dû — prétendent les indigènes — au manque d'affection pour l'épouse, joint à la certitude de rentrer facilement dans ses droits, parce qu'il était rassuré sur les sentiments bienveillants de son beau-père (remboursement ou substitution), ou bien sur la possibilité d'user de l'*ikákelo*.

La répudiation directe était, comme nous l'avons dit, extrêmement rare. Nous ne voulons pas parler ici de la répudiation causée par la méconduite incorrigible de la femme, — nous venons d'en traiter, — mais de la répudiation contre le gré de l'épouse. Si pourtant le cas se présentait, le mari devait la remettre au *ndonga*, qui, voyant qu'il n'y avait plus moyen d'arranger la situation, la rendait à ses parents. Aucune violence n'était exercée contre elle. Et il n'y avait pas lieu de réclamer le remboursement direct et immédiat de la dot. Au contraire, l'époux devait attendre que la femme répudiée ait trouvé un nouveau mari et que celui-ci ait payé la dot pour elle. Si pourtant il y avait mauvaise volonté de la part de ses beaux-parents, ils pouvaient s'attendre à une guerre.

La conclusion qu'on peut tirer de ce qui précède est que le droit nkundó, tout en étant très sévère pour la femme qui ne s'acquitte pas de ses obligations matrimoniales, ne laisse cependant pas au mari la liberté absolue d'agir à son gré. La loi ancestrale exigeait une raison grave, et son application était bien réglementée. La différence entre les divers cas le montre éloquemment.

Comme on l'a vu ci-dessus, le terme *bokófo* ne s'applique pas à la répudiation dans sa double possibilité. On dit que le mari *atóna*=ne veut plus d'elle; dont le substantif est *lolóno*. Ce terme n'est pas spécifique; il est employé pour n'importe quel objet ou personne dont on ne veut pas. La forme spéciale de remettre la femme au *ndonga* s'appelle également d'un nom générique : *émola*=faire se mettre en marche, faire s'en aller, dont le substantif est *njémó*.

§ 2. Actuellement.

La colonisation a introduit des changements considérables. Guerres, tortures, immolation, esclavage ont été abolis. Tout se réduit maintenant à la fuite de la femme, en passant ou non par le *ndonga*, ou à la répudiation pure et simple. L'omission de l'intervention du *ndonga* est assez rare. On y tient encore. D'ailleurs l'intérêt financier conseille de ne pas se le mettre à dos. La femme abandonnant son mari rentre chez elle, ou bien elle se rend directement chez un autre homme, ou encore va se donner à la licence dans quelque grand ou petit centre. Il ne reste qu'à procéder au remboursement de la dot. Tout est donc réduit à sa plus simple expression.

La femme nkundó n'est retenue que par la crainte des châtiments et autres suites de son acte, ou bien par l'amour qu'elle porte à son mari. Autrefois, cet amour commençant à se refroidir, ou devenant moins passionné, la crainte lui faisait faire des efforts et souvent tout rentrait dans l'ordre. La liberté moderne, au contraire, l'invite à briser toute entrave. De fait, un froissement passager, qui autrefois aurait été arrangé, ou une difficulté quelconque de ménage, qui, sous l'ancien régime, aurait été aplanie, suffit à présent pour causer une rupture définitive.

On comprend ainsi que le remplacement des coutumes anciennes par l'état actuel des choses a fait augmenter les divorces dans des proportions scandaleuses.

L'arrivée de soldats nègres (étrangers ou congolais) a donné à l'organisation familiale le premier coup, qui fut un coup presque mortel. Dès le début l'autorité indigène, qui était familiale, patriarcale, fut abolie. Les chefs investis ensuite par le pouvoir européen avaient d'autres soucis que celui de sauvegarder la moralité conjugale. Si même (comme cela en a été malheureusement trop souvent le cas) ils ne tendaient pas à favoriser la facilité des divorces, afin de pouvoir s'approprier eux-mêmes des femmes pour se constituer un harem. L'Administration coloniale se trouvait devant l'inconnu. Il lui fallait du temps pour apprendre à connaître la situation présente et passée. D'autre part, elle était absorbée par d'autres problèmes : pacification des tribus, stabilisation de l'occupation, aide à la colonisation naissante, au commerce, aux Missions; organisations diverses, chemins à ouvrir et à entretenir, etc. En outre, les travaux d'établissement et de développement des centres, la Force publique, les Transports divers, l'installation des Compagnies, les Missions religieuses, ont fait sortir de leur milieu un grand nombre de jeunes gens, auxquels il fallait des compagnes, épouses régulières ou dérivatoires pour la passion. Tout cela a causé d'énormes ravages dans la société indigène. La moralité en a gravement pâti, et en conséquence la natalité.

Cependant, au cours des dernières années la marche des choses étant devenue plus normale et stable, l'Administration coloniale a commencé à réparer les torts causés. On ne peut qu'applaudir de tout cœur à ce revirement. On ne saurait qu'approuver entièrement les efforts qu'elle fait pour freiner et remettre de l'ordre dans le chaos familial.

Malgré l'opposition de plusieurs chefs vieux modèle, les tribunaux indigènes reconnus ou institués par le décret de 1926 ont commencé à user des pouvoirs que le Gouvernement leur a attribués. Ils sont appelés à jouer un grand rôle dans le redressement, surtout si leurs travaux sont surveillés de près et contrôlés régulièrement. Pour cela, il faut que ces juridictions continuent à agir dans l'esprit de l'ancien droit, en tenant compte seulement de la modification des circonstances (1).

La mesure principale préconisée par les indigènes pour la restauration de l'ordre est l'emprisonnement de la « divorceuse ». Cette pratique serait la continuation de l'application de l'*etáka* et son adaptation aux circonstances présentes. Comme celle-ci, il aurait un double effet : d'une part il freinerait la légèreté et la licence et, de l'autre, il assurerait le remboursement de la dot dans les cas impossibles à arranger. Seulement, l'exécution en serait soustraite au mari, pour être dévolue au chef. Les Européens, en contact avec les indigènes et soucieux de l'ordre social, sont également favorables à cette évolution de la loi coutumière.

Un autre moyen de réaction serait la pression sur les parents de la femme coupable, et cela principalement par l'emprisonnement de sa mère. Ce moyen ne trouve aucun point d'appui dans l'ancien droit; hormis la guerre — qui ne touchait pas la mère et dont l'utilité n'était d'ailleurs que très relative — et le système de la compensation (*lowéála*) — qui était un moyen de fortune employé de par l'initiative privée du mari. On ne saurait donc approuver cette pratique comme telle; mais elle pourrait être admise dans les cas où les parents sont réellement en faute. Ceci arrive, par exemple, lorsque, de façon ou d'autre, ils ont incité leur fille à rompre son mariage sans raison admissible. Ou encore lorsque, le divorce ayant été légitimement prononcé, ils refusent de restituer la dot (¹). Et ici il faut signaler que, au lieu de manifester ouvertement leur refus, certains y vont par un détour hypocrite. Voici comment ils s'y prennent : la femme ayant réellement abandonné son mari, et celui-ci, pour des raisons justes, comme celles que nous avons citées ci-dessus, ne tenant plus à l'épouse avec laquelle il ne saurait plus vivre (surtout s'il est monogame), la question du remboursement se pose. La femme, de connivence avec ses parents, qui ne veulent pas restituer la dot, déclare publiquement et officiellement qu'elle ne quitte pas son mari et qu'elle désire réintégrer le foyer conjugal, alors que son unique intention est d'éviter à ses parents le déboursement de valeurs dotales. Elle saura bien — à son heure — se tirer d'affaire de l'une ou l'autre façon.

---

(1) Cfr. chap. VI, art. VII, § 7.

§ 2. Cas particuliers.

Il nous reste à décrire les cas un peu spéciaux dans la rupture du mariage. Le premier a augmenté avec la colonisation, tandis que le dernier a pratiquement disparu.

1° NJANGÓ. — Ce mot est le substantif du verbe *angola*, qui signifie débaucher (la femme d'autrui, son travailleur, son esclave, etc.). Le terme est donc générique. Pourtant il s'applique particulièrement à la séduction d'une femme mariée, pour la faire quitter son mari, et indique donc l'action de l'homme. De la femme on dit simplement qu'elle a abandonné son mari (*aǒkǒfa*) et qu'elle a été prise en mariage par X (*aǒkúmbwa ěka Sóngóló*). Cet homme s'étant épris de la femme d'autrui,

---

(¹) L'application radicale et indiscrète de cette règle pourrait pourtant froisser les sentiments religieux des indigènes chrétiens et obtenir un effet à rebours. Le mariage religieux, en effet, est indissoluble. L'obligation de restituer équivaudrait, dans ces cas, à la reconnaissance de la dissolubilité de l'union religieuse. Or, non seulement cela serait considéré par l'indigène comme une opposition entre les pouvoirs publics et la morale chrétienne, mais en outre causerait un tort immense à la stabilité des mariages en général.

et voulant l'épouser, tâche de gagner ses bonnes grâces; si elle consent, il réunit les valeurs nécessaires pour la dot. Alors il invite la femme à venir chez lui et paie la dot comme pour n'importe quel mariage.

Au lieu de se rendre chez son séducteur directement, la femme peut également passer par chez ses parents, si, notamment, ceux-ci sont favorables à son projet. Dans le cas contraire, elle ne réussirait point, car ils en empêcheraient l'exécution.

Le cas de *njangó* était rare autrefois, parce que hasardé. En effet, il constituait un *casus belli*. Celui qui s'y aventurait devait être de taille à résister et à subir les conséquences de son acte, surtout en matière d'indemnisation à payer. Actuellement, au contraire, ces faits sont bien plus fréquents, même si le nouveau mari n'a pas de quoi payer la dot immédiatement. Pourtant le revirement dans la politique gouvernementale commence à produire ses bons effets. L'emprisonnement est souvent appliqué à la femme, ou à sa mère, rarement au séducteur. Cette peine suffit souvent à faire revenir l'ordre. Toutefois, afin de ne pas s'exposer à de nouvelles difficultés de la part de celle qui ne l'aime plus, le mari délaissé refuse parfois de reprendre l'épouse infidèle.

La rareté du cas dans l'ancien temps, ainsi que le fait qu'il constituait un motif légitime de guerre démontrent que le *njangó* n'était pas approuvé par la loi nkundó et qu'il était plutôt une infraction.

2° Refuge. — Le refuge — qui n'est plus en vogue actuellement, à cause du changement des circonstances — se pratiquait comme suit : une femme veut absolument quitter son mari, mais elle n'en trouve pas la possibilité : aucun homme ne l'a demandée et ses parents sont impuissants à l'aider dans ses projets. Elle se rend, en cachette, chez un homme influent et riche, qu'elle aimerait bien avoir pour époux. Elle arrive à l'improviste, se poste devant lui, ou même se jette sur lui, en lui criant : *Bejwó* *bèkɛ̨! ónjéngé, tonjójáké!* (1) = les parents défunts ! paie la dot pour moi, ne me chasse point ! Dans ces circonstances, cette insulte par les parents défunts est comme un ultimatum et impose une obligation à laquelle celui qui en est l'objet ne peut se dérober (2). L'homme en question ne peut donc pas chasser la femme et doit la prendre sous sa protection. Il convoque sa parenté et lui expose le cas. Ses proches étant d'accord, — c'est leur devoir et honneur, — ils lui enjoignent de payer la dot pour elle. Mais le mari délaissé intervient pour empêcher cette transaction. Ou bien il déclare la guerre, ou bien il prie son rival de lui rendre son épouse. Dans le premier cas, les hostilités étant terminées, les deux adversaires payaient, chacun de son côté, les indemnités pour les guerriers tombés au champ de bataille; puis, la paix ayant été conclue, les choses s'arrangeaient quand même, et la femme avait réussi dans son dessein. Dans l'autre cas, si l'homme qui avait accueilli la fugitive était disposé à donner suite à la requête, il exigeait du mari un paiement (*nyongo*) pour être délié de l'obligation lui imposée par le « serment » de la femme. Ce paiement était une sorte d'indemnisation pour l'insulte et pour l'accroc fait à son honneur. Aussi le montant en était assez élevé : 20 à 25 anneaux de cuivre, le prix d'un esclave.

La reddition de la femme avait lieu, soit parce que l'homme auquel elle s'était adressée ne l'aimait point, soit parce que lui et sa famille ne voulaient pas s'attirer des difficultés.

Pour le mari, la guerre était un mauvais moyen : il y perdait nécessairement. La façon correcte, idéale était de tâcher de se faire rendre sa femme. Ce qui indique que le recours aux armes était une contravention à la loi, plutôt qu'un moyen légitime.

---

(1) Ou termes analogues.

(2) Cfr. chap. VI, art. V, § 4, annexe.

Il pouvait se faire aussi que l'homme, gardant chez lui la femme, ne payait pas la dot immédiatement. Ceci arrivait, ou bien lorsqu'une inimitié continuelle existait entre son clan et celui du mari, ou bien lorsque celui-ci lui devait une créance importante, sensiblement égale à la dot de la femme. Dans le premier cas, on allait presque inévitablement à une nouvelle guerre. Plus tard, la famille de la femme se mettait en rapport avec son nouveau gendre. Les cadeaux qu'elle lui apportait étaient considérés comme contre-dot, et lui-même commençait à verser la dot. Mais il n'était pas question de restituer la dot au premier mari; les relations entre celui-ci et le clan de la femme étaient totalement rompues. C'est précisément dans l'omission de la restitution qu'est située la différence entre ce cas et la procédure régulière décrite ci-dessus. Dans le cas de dette, il n'y avait non plus de restitution de la dot. La fuite de la femme constituait une compensation (*lowáála*), dans ce cas, qu'on désignait pour cela par ce même terme (N. *aǒkęnda ndá lowáála*). Si le mari réclamait, les juges lui envoyaient un morceau de *bofofó* (¹), pour lui signifier qu'ils ne voulaient pas s'occuper de son cas, dont lui-même connaissait très bien le mal-fondé. Même les membres de son propre clan l'empêchaient de faire la guerre : ils savaient parfaitement que le tort était uniquement du côté de leur parent.

Le refuge, tel que nous venons de l'expliquer, s'appelait simplement *bejwó*, *bǒmoto áótswá bejwó*, parce que ce mot était le terme principal de l'ultimatum.

Comme nous l'avons dit ci-dessus, la coutume décrite a disparu avec la colonisation. Bien que cette étude ne s'étende pas aux Nkundó fixés au Nord de la Tshuapa, il

---

(¹) Le *bofofó* est une pièce de feuille de bananier sèche, qu'on enroule sur elle-même et dans laquelle on fait deux nœuds (ou plus, si le cas l'exige). Pour signifier la fin d'une palabre, le *bofofó* est coupé en deux morceaux (ou plus), chaque morceau ayant un nœud. On en remet un à chaque intéressé.

peut être intéressant de noter que dans la région de Losanganya se dessine une évolution de cette coutume. Si une femme condamnée pour abandon du toit conjugal est emprisonnée, elle invite — si la possibilité lui en apparaît — quelqu'un à l'épouser. Si cet homme agrée, il produit devant le chef la dot qu'il a réunie. Avec l'assentiment de cette autorité, il la verse aux parents de la femme, qui la restituent au mari (¹).

3° Guerre. — Un dernier cas particulier de rupture d'un mariage est le suivant : Si une femme était capturée dans une guerre et non affranchie, et devenait donc esclave, son union était du fait même rompue. De par la force des circonstances il ne pouvait en être autrement, puisque chaque groupe ne s'occupait que de ses propres intérêts. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'esclave était incorporée dans le harem d'un des membres du clan qui l'avait faite prisonnière, ou elle était vendue à cet effet à un homme quelconque. Le véritable mari, n'ayant pas les moyens de l'affranchir, — nous parlons dans cette hypothèse, car dans le cas contraire il n'y avait pas rupture de l'union, — était dans l'impossibilité de s'y opposer. Toutefois, il avait droit à une indemnisation de la part du membre de son clan, fauteur de la guerre, droit qu'il pouvait appuyer par la force. Si le possesseur payait, après affranchissement de la femme par sa famille, à celle-ci une dot afin de contracter un mariage régulier, l'ancien époux avait droit au remboursement de la dot (cfr. chap. VII, art. V).

⁂

Pour clore cet exposé, il nous reste à signaler qu'une femme ayant abandonné son mari, pour se rendre chez un autre homme, peut retourner chez le premier après

---

(¹) Cfr. aussi le chap. III, art. VI.

un laps de temps plus ou moins long. La raison de ce retour peut être double :

Ou bien la femme ne trouve pas chez le nouveau mari ce qu'elle y cherchait. Elle se voit trompée dans ses espérances. Comparant sa situation actuelle avec la vie qu'elle menait précédemment, elle regrette son acte. Connaissant l'amour que son ancien époux lui a toujours porté, elle se hasarde à rentrer chez lui, et généralement elle n'est pas rebutée.

Ou bien le nouveau mari, après le versement d'une part de la dot, se trouve dans l'impossibilité de satisfaire à ses obligations. Comme la femme ne veut pas être épouse sans dot — hormis les exceptions modernes, — elle fait demi-tour.

Il est évident que ce retour n'est pas une conséquence nécessaire et fatale des causes précitées. La femme peut, en effet, aussi se rendre chez un troisième. Mais le retour au premier mari n'est pas extrêmement rare, sans que pour cela il faille le tenir pour fréquent (¹). Il constitue, par l'accueil que la femme reçoit au retour, une preuve de ce que le divorce est causé, la plupart du temps, par la femme.

ARTICLE III. — RESTITUTION DE LA DOT.

§ 1. L'obligation de restituer.

Les deux principes primordiaux sont :

1° La rupture du mariage doit se faire par la restitution de la dot;

2° L'obligation de la restitution incombe à la famille de la femme.

Le second principe est clair et sans difficultés d'application. Il n'en est pas de même du premier.

(¹) Chez les Européens aussi, le mariage de divorcées, sans être fréquent, se pratique cependant.

Tout d'abord, c'est par la restitution de la dot que le divorce est consommé. Aussi longtemps que le mari n'a pas été remboursé, la femme continue à lui appartenir. Seulement, comme il peut s'écouler un intervalle plus ou moins long entre le paiement de la nouvelle dot et la restitution au mari abandonné, il n'est plus loisible à celui-ci, dans la pratique actuelle, d'exercer ses droits sur la femme aussitôt que le second versement a eu lieu. Dès ce moment il a droit au remboursement et il ne dépend que de lui d'aller prendre son dû. Autrefois il lui restait la guerre. Mais, comme nous l'avons vu précédemment, le cas théorique tel que nous venons de le présenter était d'une extrême rareté, le mari disposant de moyens efficaces pour empêcher la nouvelle union avant le remboursement. Dans les cas où la femme avait la possibilité matérielle de se rendre chez un nouveau mari avant la restitution de la dot (répudiation directe, fuite à l'insu du mari, refuge), ce remariage était illégitime. Le nouvel époux était, devant la loi, un simple voleur, puisqu'il retenait auprès de lui une personne sur laquelle il n'avait aucun droit. Pour cette raison le mari pouvait lui déclarer la guerre, ce qui ne lui était pas permis dans les autres cas, la question de son mariage étant une affaire entre lui et la famille de sa femme.

Une autre conséquence de cette règle juridique est la suivante : Dans le cas où la « divorceuse » veut retourner chez son mari légitime, elle peut l'avertir de son dessein par un message secret. Elle l'invite à venir la prendre au moment où son amant versera la dot (*ndanga* ou *walo* d'après le cas). Elle presse ce dernier de satisfaire à ses obligations financières. Au jour fixé, le mari légitime, accompagné de son *ndonga*, va se cacher à proximité de l'endroit où se fait le paiement. Au moment opportun, il sort de sa cachette et s'empare des valeurs déposées, en disant à son rival : « Je t'ai surpris en adultère avec mon épouse; ces valeurs m'appartiennent à titre d'indemnité. »

La famille de la femme prend parti pour lui, et le mari débaucheur, se trouvant en infériorité, est renvoyé bredouille, sans autre forme de procès; car il est clairement en tort sur toute la ligne.

S'il en voyait la possibilité et s'il appartenait à une famille influente, le mari légitime se risquait parfois à assassiner son rival. Mais cela compliquait la situation par une guerre.

En outre, si la fugitive devient enceinte de par ses rapports avec son amant, avant la procédure régulière d'un nouveau paiement dotal-remboursement, l'enfant appartient, non au père naturel, mais au mari abandonné, qui en reste le père juridique.

Actuellement tout a changé. Légitimement, la femme quittant son mari ne peut pas cohabiter avec un autre homme. Seulement, pendant les années précédentes il n'existait plus aucune sanction. L'emprisonnement de la « divorceuse » (dont question ci-dessus) pourrait faire revivre l'ancienne loi, en l'adaptant aux circonstances. En outre, le mariage n'étant pas dissous, le prétendu second mari pourrait être condamné par les tribunaux indigènes pour cause d'adultère-complicité.

Malgré la rupture, le mari et ses beaux-parents tâchent de continuer l'alliance, dans la plupart des cas. Si, malgré la pression, les instances, les malédictions même de sa famille, la femme persiste à ne pas vouloir rejoindre son mari, ses parents la remplacent par une sœur ou parente (*bankitsó*). A moins, évidemment, qu'il ne se trouve aucune parente disponible. Car, dans ce cas, il faut bien qu'on se résigne à la restitution de la dot et à la rupture définitive. Aucun nouveau versement de dot n'a lieu pour la remplaçante, l'ancienne dot comptant pour la nouvelle union, comme nous l'avons expliqué au chapitre III, article IV.

Enfin, le principe général comporte une exception : la restitution de la dot n'a pas lieu, lorsqu'il y a une compensation équivalente, à titre ou de nature quelconques. De nos jours cette exception ne se rencontre plus que rarement, comme il appert des cas détaillés qui suivent : Ainsi, lorsqu'il y a eu exercice du droit de l'*ikákelo*, ou la mainmise sur la femme d'un des beaux-parents. Même si le montant d'une dot surpasse celui de l'autre, l'excédent n'est pas restitué. Il n'y a non plus aucune obligation de restituer la dot si la femme a été réduite en esclavage ou si elle a été tuée. Tels encore les cas de rupture cités au chapitre V, article IV, § 2, n° 2, ex. 17 et au chapitre VI, article V, § 4. Si la rupture a causé une guerre et que de part et d'autre le nombre de tués est assez considérable (trois, cinq, six cadavres), l'affaire en reste là; après l'indemnisation des familles des tués, on ne parle plus de remboursement. Exceptionnellement un homme influent et riche, en même temps que rancunier ou excessivement orgueilleux, reprenait les armes pour une seconde fois. Il prétendait ne pas cesser avant d'avoir en mains les valeurs dotales. Cette façon d'agir était universellement désapprouvée, et sa propre famille même tâchait de l'arrêter. Si le clan opposé était assez fort et opiniâtre dans la lutte, le mari n'obtenait rien du tout. Mais le désir de se venger ou d'être renommé comme guerrier faisait parfois faire fi des pertes financières. Enfin, dans la conception de nos indigènes, le cas de l'inimitié entre deux clans (que nous avons cité dans l'application du refuge) doit être rangé dans cette catégorie de compensations.

L'obligation de restituer la dot incombe au père de la femme ou à son remplaçant (père, oncle, fils, frère, etc., selon la hiérarchie familiale). Et cela, non seulement quant aux valeurs qu'il a touchées personnellement, mais encore quant à tout ce qui a été payé à n'importe quel membre de la famille. Tous ces versements, en effet, forment une seule et même dot, et toutes ces personnes sont solidairement représentées par lui. C'est à lui de les convoquer pour la discussion et l'examen des versements effectués. Et si des contestations surgissent, ils n'ont qu'à les aplanir entre eux. Pour cela point n'est besoin que le père ait personnellement vu et su ces paiements : le témoignage du *ndonga* suffit. Si l'un ou l'autre des parents a mal agi en omettant de porter les paiements à la connaissance de l'individu responsable, celui-ci n'a qu'à s'en prendre au délinquant. D'aucune façon il ne peut refuser de restituer ces valeurs. Le mari doit rester totalement hors de cause.

Quant à la part de la mère, elle et son clan doivent restituer ce qu'ils ont touché. Et cela même lorsqu'elle a rompu avec le père de sa fille. Celui-ci la convoque et l'invite à rendre les valeurs. Il est rare que cet arrangement suscite quelque difficulté. En aucune façon, la part de la mère ne peut être réclamée au père.

Enfin, les Nkundó exigent que le remboursement se fasse en une seule fois et globalement. Ici ils n'admettent pas de morcellement ni d'intervalles (comme pour le versement de la dot); probablement veulent-ils éviter de nouvelles discussions et des palabres interminables. Exceptionnellement on s'arrange à l'amiable pour accorder un délai nécessaire à la complétion de l'un ou l'autre détail ou d'une petite partie des valeurs à restituer.

Comme on l'a vu ci-dessus, la restitution doit avoir lieu entre le mari et la famille de la femme. Le nouveau mari n'a pas à y intervenir. A lui n'incombe que le devoir de payer une dot à ses beaux-parents. Il n'a aucune obligation envers l'ancien mari; celui-ci ne peut s'adresser à lui pour recouvrer ses valeurs; il n'a qu'à les réclamer à la famille de la femme. D'où l'axiome : *njéngi la njéngi ntákimánáká* = les deux maris ne peuvent se poursuivre (¹).

Restituer la dot s'appelle *úndoja* (*baúmbá*, *jèngí*, etc.),

---

(¹) Excepté, évidemment, lorsque le nouveau mari se met en tort en prenant chez lui la femme avant la consommation du divorce (cfr. *supra*).

dont la forme intransitive est *úndola* (rentrer dans les frais de dot), et le passif *únjwa*=être restitué. Le substantif est *njúndó* ou *wăndó* (restitution, remboursement).

§ 2. Modes de restitution.

Le père de la femme peut rembourser la dot :

1° Ou bien au moyen des valeurs reçues du nouveau mari. Plus donc celui-ci se hâte de s'exécuter, plus tôt la nouvelle union sera définitivement arrangée.

2° Ou bien, de ses propres moyens=*lontumú*, ou *bokakata* (*ekakata*), intensitif, dérivé de *likata*=main. De cette façon-ci, la situation est régularisée plus tôt et l'on évite les réclamations de l'ancien mari. Parfois on restitue ainsi pour faire montre de richesse et de générosité.

Dans ces cas, le père agit spontanément, de son propre gré. Mais peut-il être obligé de restituer ainsi de ses propres moyens?

Oui, dans tous les cas où la dot est encore en possession de la famille de la femme, elle doit être restituée immédiatement. La chose se conçoit sans peine; aucune difficulté d'exécution pratique n'entrave le remboursement dans ces circonstances.

Bien que, généralement, les valeurs dotales aient déjà été dépensées pour l'acquisition d'une autre femme (*nkita*), il n'en est pourtant pas toujours ainsi. Par exemple, lorsqu'il ne s'est écoulé entre l'élaboration du mariage et le divorce qu'un laps de temps très restreint. Ceci était et est peu fréquent. D'autres cas arrivaient plus rarement encore jadis : on ne voulait pas que la richesse dotale restât improductive. Actuellement, ils sont déjà plus fréquents : le développement du sentiment de générosité envers les fils ou frères puînés fait souvent que les valeurs sont réservées à leur intention.

Si la dot a déjà été aliénée, la solution est moins nette.

Sous l'ancien régime, la question était assez claire, ce qui n'est plus le cas à présent. Mais procédons par étapes.

Anciennement, la question se posait comme suit : Théoriquement, la famille de la femme n'était pas — par hypothèse — en mesure de restituer. Dans la pratique, toutefois, elle y parvenait, soit par la substitution d'une autre femme, soit par l'emprunt des valeurs nécessaires, soit en donnant au mari la dot touchée pour une parente de la divorcée. Le mari disposait de certains moyens pour forcer son beau-père (cfr. *supra*). D'autres fois, la menace d'une guerre émouvait les notabilités claniques. Celles-ci ne cessaient de pousser à la restitution, et à moins que le débiteur ne fût lui-même le plus influent et d'un caractère irréductible, il cédait à leurs instances. Si, au contraire, le mari n'avait pas recours aux moyens mentionnés, il était bien obligé d'attendre que son beau-père ait reçu une nouvelle dot.

Actuellement, ces anciennes coutumes ont été abolies. Toute la question en est donc bouleversée. Pourtant, malgré le changement des modalités extérieures, l'Administration coloniale désire agir dans l'esprit de l'ancienne législation indigène.

Le décret du 15 avril 1926, en instituant les juridictions indigènes régulières et en leur donnant la compétence de juger selon le propre droit des tribus adapté aux circonstances changées, a armé ces tribunaux pour travailler à cette adaptation. Mais en pratique celle-ci n'a pas encore été réalisée. La chose doit être attribuée à la difficulté de trouver une solution qui, d'un côté, continue l'esprit de l'ancien système et, de l'autre, satisfasse les aspirations légitimes vers un meilleur statut, aspirations favorisées d'ailleurs par le pouvoir colonisateur. Et ici il faut surtout songer à l'abandon progressif de la polygamie.

L'autorité européenne ne semble pas encore bien fixée au sujet du mode de restitution à adopter dans les circonstances présentes, question qui est d'ailleurs de la compétence des juridictions indigènes (1).

Dans les milieux indigènes les avis sont partagés. On y distingue deux projets de solution.

A. — Une forte tendance se dessine pour le maintien de la distinction, mentionnée plus haut, entre la rupture causée par la femme et sa répudiation par le mari. En soi, la chose est bonne, mais elle est sujette à un grave inconvénient : le danger, notamment, d'exagérer l'importance du dernier cas. Car, nous l'avons vu, si le mari répudie sa femme, c'est généralement sa faute à elle.

La différence de procédé que cette tendance met entre les deux cas est la suivante :

1° Est-ce la femme qui s'enfuit, la famille devra restituer de ses propres moyens. Si elle se récuse ou tarde trop, il faudrait emprisonner la « divorceuse » ou sa mère. Généralement, cette dernière peut plus aisément être atteinte que celle-là; et même s'il n'y a aucune difficulté spéciale de jeter le grappin sur la fille, l'emprisonnement de la mère est d'une plus grande efficacité.

Les critiques qu'il faut faire contre ce système sont :

a) On préconise des sanctions contre la mère, qui devrait rester hors de cause, à moins qu'il ne soit prouvé qu'elle est en faute (2). L'ancien droit admettait des sanctions contre la femme elle-même. Quant à la guerre, elle faisait pâtir les deux partis, mais avait peu d'effet sur la mère de la « divorceuse ». D'autre part, la compensation par la mainmise sur la mère de la divorcée ou sur une épouse du beau-père n'était qu'un moyen de fortune et applicable seulement dans les circonstances favorables, puisqu'elle n'était pas prononcée par les autorités, mais qu'elle était une arrestation par surprise, de par l'initiative purement privée du mari lésé. Par conséquent, à mon avis, elle ne doit pas être tolérée, excepté lorsque la responsabilité de la mère dans la rupture est prouvée.

---

(1) Quant à l'emprisonnement de la « divorceuse », — adaptation de l'*etáka*, — après avoir réprouvé cette pratique elle en a récemment reconnu la légitimité (avril 1935).

(2) Cfr. *supra*, art. II, § 2, dernier alinéa.

b) Bien que l'emprisonnement de la femme puisse avoir deux buts et que sa pratique obtienne un double effet : diminuer la fréquence des divorces, en punissant la coupable, et hâter la restitution de la dot, il importe pourtant de les bien distinguer dans la discussion théorique. L'emprisonnement comme punition a été déjà étudié. Ici nous en traitons uniquement comme moyen de faire restituer la dot ou de raccourcir le délai. Ainsi considéré, il est une contrainte par corps. Celle-ci ne peut porter sur la femme, qui n'a pas d'obligation, mais bien sur le père, s'il manque aux devoirs lui imposés par la loi, c'est-à-dire s'il refuse de procéder au remboursement auquel il est obligé par le droit ou s'il omet de prendre les mesures pour pouvoir le faire (ou encore s'il est convaincu de négligence dans le devoir qu'il a d'intervenir auprès de sa fille pour qu'elle respecte ses engagements). Dans la pratique il faudrait que le tort du père existât réellement et que son mauvais vouloir soit établi. L'emprisonnement de la « divorceuse » éviterait que le père fût poursuivi pour une situation contre laquelle il est lui-même incapable de réagir.

c) La tendance en cause pourrait empêcher des femmes de polygames de contracter un mariage monogamique, et, de ce fait, elle pourrait se mettre en opposition avec l'esprit de la loi. Cet inconvénient ne serait pourtant pas difficile à éviter.

En effet, la monogamie jouissant de la faveur du droit écrit, il suffirait d'un contrôle régulier et sérieux sur l'activité des juridictions indigènes.

2° S'agit-il d'une rupture causée par le mari, les partisans de ce système exigent la restitution de la dot seulement dès qu'une nouvelle dot aura été versée, ou plutôt, dès que la femme aura un nouvel époux. Certains vont même plus loin encore et prétendent imposer une restitution seulement partielle : une partie de la dot serait retenue par la famille de la femme en punition de la faute du mari.

Contre cette règle nous devons remarquer :

a) Loin de trouver un point d'appui dans la loi coutumière, elle est en flagrante opposition avec elle (cfr. ci-dessus et plus loin).

b) Elle présente également l'inconvénient de mettre une certaine entrave au développement du mariage monogamique stable. Non pas au mariage monogamique sans plus. Car pour un païen ou un protestant il n'y a aucune difficulté et la règle ne leur nuit pas. Si leur mariage ne tient pas, il leur est toujours loisible d'avoir recours au divorce, de façon que cette règle ne leur soit pas applicable : ils peuvent continuer la cohabitation jusqu'à ce que la femme les abandonne. Pour un catholique la situation est toute différente. Il sait que son mariage religieux est indissoluble. Mais avant de le contracter, la discipline ecclésiastique locale et actuelle l'oblige à payer la dot et, par conséquent, à s'engager dans une union coutumière et à se soumettre à ses règles juridiques, alors qu'en conscience cette dernière union ne saurait être pour lui un mariage. La même chose vaut — *mutatis mutandis* — pour un catéchumène lorsqu'il s'agit de recevoir le baptême et d'élever par là son mariage coutumier et légitime au rang de sacrement. Supposons que sa femme, tout en voulant rester chez lui, — sincèrement ou pour éviter à ses parents les frais d'un remboursement, — se montre d'un tempérament peu propre à la vie conjugale, ou que sa conduite soit loin d'être conforme à la morale catholique. Dans ces éventualités, le mari s'expose à des suites d'une gravité extrême. Car dans n'importe quel cas, la vie commune deviendra à la longue intenable et la femme abandonnera un jour son époux, qui, de ce fait, se trouvera devant un dilemme très douloureux : ou bien il devra rester célibataire, ou bien il se mettra en opposition flagrante avec sa conscience. Il est donc sage que cette femme le quitte pendant qu'il y a encore moyen d'arranger la situation. Or, la solution que nous discutons ici y oppose des difficultés telles que beaucoup d'hommes en sont rebutés. Et cela au détriment de l'évolution vers un niveau moral supérieur et un meilleur ordre social, bien que le fonctionnement normal des tribunaux indigènes puisse en partie éviter cet inconvénient, en obligeant le père de la femme à hâter le remboursement de la dot.

B. — Les graves inconvénients inhérents au système que nous venons de décrire ont déterminé une autre partie de la population à chercher une solution qui éviterait ces difficultés. Ce sont surtout des chrétiens qui la préconisent. Mais comme ils ont encore très peu d'influence dans le domaine politique, ils n'ont que peu de chances de faire triompher leur opinion. A leur avis il faudrait exiger le remboursement de la dot dans tous les cas, et l'on ne pourrait obliger à restituer immédiatement que lorsque la dot n'a pas encore été dépensée au moment de la rupture. Ils admettent également l'emprisonnement comme sanction contre la « divorceuse ».

Ce système prête également à critique : il est peu conforme à l'esprit de l'ancienne législation indigène, qui permettait au mari l'emploi de moyens propres à se faire rembourser immédiatement.

A mon avis, il faudrait que l'on fît la part des choses, ayant en vue uniquement la protection de l'ordre social par la stabilisation des mariages, d'une part, et, de l'autre, l'évolution vers un ordre meilleur, en favorisant les unions monogamiques, conformément à la législation coloniale et la pratique administrative (1).

Il nous reste à signaler ici que dans divers endroits les indigènes prétendent que le premier système est prôné par les Européens. C'est leur réponse à l'objection, — que j'ai faite plus d'une fois, — que leur solution manque de conformité avec leur ancienne loi. D'un côté, il faut dire que, à présent, l'Administration ne semble pas patroner leur système. D'autre part, il m'est difficile d'admettre que ce soit une excuse cherchée pour le besoin de la cause. Car j'ai entendu l'affirmation dans la bouche de plus d'un indigène auquel le système faisait clairement et réellement tort. Il n'est pas impossible, pour ces raisons, que, avant l'organisation des juridictions indigènes, l'un ou l'autre agent du Gouvernement ait parlé et agi dans le sens d'une approbation du système en question.

Cette digression sur la pratique à adopter dans la question du remboursement de la dot est devenue longue. Mais son importance capitale pour le développement ultérieur de la société indigène demande cette insistance particulière.

§ 3. Formalités de la restitution.

L'unique formalité de la restitution de la dot est qu'elle doit se faire obligatoirement par l'entremise du (des) *ndonga*. C'est lui qui, étant le témoin officiel, a compétence pour dire ce qui a été payé. Nul versement, aucun cadeau qui n'a pas passé par ses mains, ou qu'il n'a pas vu, n'est reconnu devoir être restitué. Parfois, en effet, il arrive que certains paiements ont été effectués sans son intervention. On n'en peut exiger la restitution. Le témoin officiel n'en a pas eu connaissance, et par conséquent il n'y a aucune obligation d'en tenir compte. Seulement, il reste toujours la possibilité des transactions à l'amiable.

---

(1) Cfr. aussi le chap. VI, art. VII, § 7, et l'article sur « La réaction indigène contre les divorces », dans *Congo*, 1935, t. I, p. 11.

Si les *ndonga* étaient tous morts entre-temps, la procédure n'en souffre pourtant pas, car l'hérédité de leur office est reconnue par le droit nkundó. Son frère, fils, etc. peut agir au nom du *défunt*, qui, parfois longtemps avant sa mort, lui a donné toutes les explications nécessaires et utiles. Le témoignage du successeur est reconnu légitime et valide.

D'autre part, le *ndonga* peut être assisté, et son témoignage corroboré, voire rectifié, par d'autres hommes intègres et influents qui ont été présents aux versements. Il est clair que ceci a été établi par la loi coutumière, afin d'obtenir le meilleur résultat possible dans l'exercice de la justice.

Ceci se conçoit d'autant plus facilement que les versements sont nombreux, différents, séparés par des intervalles et effectués pendant toute la durée de l'union conjugale. D'où longues discussions et contestations.

Il n'est pas sans intérêt d'attirer spécialement l'attention sur cette nécessité du témoignage du *ndonga* dans le remboursement de la dot, parce que cette règle n'est pas toujours bien observée. Ainsi j'ai connu le cas suivant : un capitaine de bateau, originaire de la Haute-Ikelemba, prend comme concubine une fille de cette région-ci. L'absence de *ndonga* et l'omission d'une véritable dot prouvaient leur volonté de ne pas s'engager dans un mariage légitime. Pourtant, l'homme versait des valeurs (surtout argent et étoffes) aux parents de la femme. A la fin de ce concubinage, qui avait duré d'assez longues années, l'ensemble des cadeaux s'élevait à une valeur de plus de 1.000 francs. Après la séparation, le mari réclame la possession de la fille née de l'union. Le tribunal, chargé d'examiner le cas, ordonne — avec l'approbation de l'administrateur — la restitution des paiements effectués et attribue l'enfant à son père naturel, moyennant l'observation des règles coutumières (Cfr. l'article suivant). Le père de la femme avait assez le sens de l'honnêteté pour restituer les cadeaux, — bien que, légalement, il n'y eût pour lui aucune obligation, — mais il réclamait l'enfant de sa fille. Toutefois le tribunal ne voulut rien entendre à ses réclamations, quoique, devant le droit nkundó il eût dû lui rendre justice.

En dehors de cette intervention des témoins, il n'y a aucune formalité spéciale dans la restitution de la dot. On y procède selon les règles prescrites par les coutumes et convenances nkundó, pour n'importe quelle discussion en assemblée familiale ou clanique. Le tout étant terminé, l'ayant droit ramasse et prend avec lui son dû.

§ 4. Matières de la restitution.

De part et d'autre, tous les versements effectués doivent être restitués : dot dans toutes ses constituantes, part de la mère, cadeaux, paiements à l'occasion d'un décès, etc., d'un côté et de l'autre, contre-dot (*nkɔmí*) et cadeaux divers. Tout cela est matière à restitution. La qualité des personnes qui ont payé ou touché n'importe pas, pourvu qu'elles soient réellement de la parenté et que le témoignage du *ndonga* reconnaisse le versement. Mais c'est le père seul qui doit au gendre.

Les discussions sur la quantité et la qualité des valeurs étant terminées, tout est additionné des deux côtés. Puis on fait la soustraction. Le restant est remis à qui de droit. Supposons que les valeurs dotales se chiffrent au total de 125 anneaux de cuivre (1), tandis que le *nkɔmí* (contre-dot payée par la famille de la femme) atteint la somme de 60 anneaux. Le mari a droit seulement à 125—60=65 anneaux. Si la dot et la contre-dot sont égales, aucun paiement de restitution n'est effectué. Si la contre-dot surpasse la dot, c'est le mari qui doit rembourser l'excédent. Toutefois, dans la pratique on ne pousse pas la rigueur à l'extrême et par politesse complaisante on laisse même au mari une dizaine d'anneaux. Mais cette éventualité ne se réalise que lorsque la *femme* ne lui a pas donné de progéniture. Car le fait d'accepter ces anneaux et d'omettre le paiement auquel en théorie il est obligé le priverait des droits sur ses enfants qui tous appartiendraient désormais à leur clan maternel. Faire ce calcul différentiel s'appelle *umanya*, et à l'intransitif = *umana* (*jěngi la nkɔmi bámana*).

---

(1) Comme il a été dit au chap. II, tout paiement peut être ramené à une valeur en anneaux de cuivre.

En principe, c'est entre la contre-dot et les cadeaux (*belonga*) que se fait le décompte. Pourtant, si les *belonga* ne suffisent pas, on retranche aux paiements dotaux proprement dits les valeurs manquantes.

Toutefois, le *bɔsóngɔ* (¹) n'entre jamais en ligne de compte. C'est que, disent les indigènes, il constitue un paiement à part auquel on ne touche pas. Supposons le montant des *belonga* et autres paiements inférieur à la contre-dot : même dans ce cas on ne retranche rien au *bɔsóngɔ*. Il doit toujours être restitué intégralement.

Quant aux esclaves ou aux animaux domestiques, non seulement tombent-ils sous la loi du remboursement, mais en outre toute leur progéniture doit être restituée, même si elle comprend plusieurs générations. Cette prescription s'entend dans la ligne féminine (comparez l'ancien adage romain : *partus sequitur ventrem*). On excepte pourtant poules et canards.

Pour indiquer que de part et d'autre on est obligé de restituer absolument tout ce qui a été versé, on emploie l'expression : *lá nsɔngi lá lɔkέέ* = même l'aiguille et le menu rasoir.

(¹) Cfr. chap. II, art. IX.

Le remboursement de la dot dans le cas où la femme retourne à son premier mari n'est régi par aucune règle spéciale. On restitue tout simplement au second son dû. Souvent la famille de l'épouse fait appel à la *générosité* du premier mari, afin de hâter le remboursement.

Si la femme abandonne le second mari aussi bien que le premier, sans que celui-ci ait été préalablement remboursé, il y a restitution aux deux.

Nous avons vu que le premier mari peut s'emparer des valeurs dotales de son rival pour s'indemniser du dommage que celui-ci lui a causé. La famille de la femme ne doit pas restituer ces valeurs-là, car elle ne les a pas touchées. Cette affaire ne la regarde donc pas, mais uniquement les deux rivaux. Nonobstant tout le droit du premier mari, cette façon d'agir suscitait souvent une guerre. C'est par crainte de rixes et autres suites désagréables que cette pratique est actuellement abandonnée. Pourtant l'idée n'en est pas morte, comme le montre le cas suivant, arrivé en 1932 :

Engóndó de Lóngá (Nkólę) fait la connaissance de Bosénjá, fille de Bokelé wâ Yelemeya, de Ntómbá (Wângatá). Celle-ci, mariée à un travailleur de Lóngá (Ekonda), nommé Isongú et originaire des Boángi, quitte celui-ci pour suivre son nouvel amant, qui paie l'*ikulá-ndanga* (9 anneaux et 25 francs). Après *x* mois, l'union ne tient plus. Bosénjá ne convient pas comme épouse. Entre autres défauts, on lui reproche de ne pas aimer la mère et les autres parents de son fiancé, de ne les aider ni respecter. Après la rupture, le père Bokelé refuse de restituer quoi que ce soit, en répondant à Engóndó : « Tu n'avais qu'à laisser la femme d'autrui tranquille ».

Tout cela est pourtant en opposition flagrante avec le droit nkundó. 1° Engóndó était en tort, en prenant chez lui l'épouse d'autrui. 2° Isongú aurait pu — au moment du versement — ravir à Engóndó ses valeurs ; c'était son droit. Mais, 3° Bokelé est également en faute. L'affaire de débauchement et l'adultère ne le regarde pas, lui, mais loongú. Si la façon d'agir d'Engóndó ne lui plaisait pas, il n'avait qu'à s'y prendre d'autre manière. A présent il a en mains des valeurs dotales auxquelles il n'a plus aucun droit : il n'a qu'à restituer.

CONCLUSION.

La nature et les diverses circonstances du remboursement dotal pourraient suggérer la conclusion que ces capitaux ne sont pas acquis définitivement, mais qu'ils constituent plutôt des gages. Les quelques exceptions où le remboursement n'a pas lieu ne sauraient infirmer cette manière de voir. En effet, ce sont des exceptions nettement motivées. Leur raison d'être consiste en ce que la non-restitution est compensée par ailleurs (1).

Pourtant cette conclusion ne tient plus lorsqu'on compare à tout cela ce qui a lieu lors de la rupture du mariage par le décès. Dans ce dernier cas, en effet, on ne restitue absolument rien : tout ce qui a été donné de part et d'autre reste définitivement acquis. On n'exige même aucun paiement pour les enfants. (Cfr. ci-après.)

Pourquoi cette différence fondamentale ? La raison qui s'impose est que — originairement et fondamentalement — les valeurs dotales deviennent la propriété de la partie réceptrice. La restitution lors du divorce est nécessitée par les circonstances : sans elle la femme ne pourrait plus se remarier. C'est une concession faite à sa faiblesse. Des deux règles diamétralement opposées : restitution et non-restitution, l'une doit être primitive et primordiale, l'autre accessoire et surajoutée. Cette dernière est la règle du divorce.

---

(1) Cette constatation — comme d'autres indiquées plus haut — pourraient nous faire penser que dans l'esprit des Nkundó la guerre et autres pratiques sanglantes ne sont que des moyens peu recommandables et que, au fond de leur mentalité, ces gens les désapprouvent.

Cette conclusion se trouve fortement confirmée par toutes les autres stipulations du droit nkundó relativement au divorce, ses motifs et la façon d'y procéder.

ARTICLE IV. — PAYEMENT POUR ENFANTS.

La règle qui exige la restitution de la totalité des valeurs versées comporte une restriction, que nous allons étudier. Cette restriction est le paiement pour enfants.

Si des enfants sont nés de l'union rompue, le père doit laisser à la famille de la femme 10 à 15 (à présent jusqu'à 20 et 25) anneaux de cuivre pour chaque enfant, garçon ou fille. Si après défalcation de la contre-dot il ne lui reste pas de valeurs en quantité suffisante, il doit combler le déficit par d'autres moyens. Celui qui ne cède pas ces valeurs ne peut plus faire valoir aucun droit sur ses enfants. Ils appartiennent désormais à la famille de leur mère.

Si le divorce intervient avant le versement du *bọsọngọ*, le mari est en outre obligé d'effectuer ce dernier pour obtenir droit à ses enfants. S'il refuse de s'acquitter de cette obligation, la famille de l'épouse peut lui ravir un enfant à titre de compensation.

C'est lors de la discussion sur la restitution de la dot que le mari doit se désister des biens exigés pour régler la situation des enfants. La totalité des valeurs auxquelles il a droit lui ayant été transmise par le *ndonga*, il doit en prélever le montant du paiement pour les enfants et le rendre à la famille de la femme. L'abstention de cet acte équivaut à l'abandon de ses droits.

La famille de la femme ne fait aucun effort pour conserver les enfants issus du mariage rompu. Elle insiste, au contraire, auprès du mari pour qu'il leur cède les valeurs requises, afin qu'il conserve ses droits sur sa progéniture légitime. Toutefois, elle ne peut le forcer : le père est entièrement libre de prendre ses enfants ou de leur préférer la partie de la dot en question. Mais il est obligé de choisir entre les deux alternatives.

Tout indigène tient à ses enfants. Aussi l'insouciance à leur égard et le fait de préférer reprendre l'entièreté de la dot sont tout à fait exceptionnels. Pourtant on rencontre des cas, comme celui-ci :

Bumba, fille de Loótá, de Bokenyola (Losenge, Bombwanja), est mariée à Elímílęlę, de Lǫsǫ́fí. Après *x* années de mariage, celui-ci répudie sa femme enceinte, je ne sais pourquoi. On a beau lui représenter la stupidité de son acte, rien n'y fait. Bumba retourne donc chez son frère Ifásó et y accouche d'une fille. Ifásó invite le père à venir voir son enfant et en même temps à se réconcilier avec son épouse. Refus de la part d'Elímílęlę. Après un certain temps Bumba est mariée à un autre homme, mais cette union ne tient pas. On lui substitue une *bankilsá*, et Bumba est épousée par Bokángo, de Bokengé. Celui-ci paie pour elle une dot de 80 anneaux. Elímílęlę est invité à venir recevoir son dû. Cette fois il s'amène. Il prend tout, sans laisser la moindre chose comme paiement pour sa fille. On le prie de se désister de 25 anneaux, pour ne pas être privé de ses droits sur l'enfant. Il ne veut rien entendre : il préfère reprendre la dot en son entier. Cette fille, Bombúla, est sur le point de se marier à Bolongólokolo, de Bompela (Bokátola). La dot qui doit être versée sera touchée par son clan maternel, tandis que son père ne recevra rien du tout. Plus jamais il ne pourra réclamer le moindre paiement de la part de son gendre. Celui-ci n'est d'ailleurs que son gendre naturel : au point de vue juridique, Elímílęlę n'est pas son beau-père. Bombúla, de son côté, ne doit plus reconnaître son père, puisqu'il l'a reniée. Elle appartient uniquement à son clan maternel, et la famille de son père ne pourra plus jamais faire valoir aucun droit sur elle, ni sur sa descendance.

Notons, pour finir, que, dans le « bas » de la région étudiée on commence à effectuer un paiement pour un enfant naturel, soit qu'il y ait eu début de versement de dot, soit qu'il n'y en ait pas eu du tout. Autrefois, il n'était nullement question de pareille pratique : dans son clan paternel, en effet, et surtout dans les villages environnants, l'enfant aurait été considéré comme esclave. Et l'on peut dire qu'actuellement encore, dans les villages de l'intérieur et pratiquement dans toute la région dont nous traitons, cette mentalité n'a pas changé. Ce sont les centres européens qui permettent l'éclosion de cette coutume, sous l'influence des idées chrétiennes. Pratiquement, les cas ne se présentent que lorsque les personnes en question sont originaires de villages fort distants et sont établies définitivement (pour autant qu'on peut employer ce terme) dans leur résidence extracoutumière.

ARTICLE V.

SITUATION DES ANCIENS ÉPOUX ET DE LEURS ENFANTS.

Une fois la palabre du remboursement des valeurs arrangée, les anciens conjoints deviennent des étrangers l'un pour l'autre.

Leurs familles, cependant, continuent parfois les relations mutuelles. En effet, nous avons vu que la femme divorcée peut être remplacée dans ses fonctions conjugales par une parente. Dans ce cas, les relations d'alliance sont produites par la persistance du pacte dotal (1).

A part ces cas de substitution, tout lien est donc rompu tant entre les anciens époux qu'entre leurs clans respectifs.

La femme divorcée ne peut plus faire valoir le moindre droit sur les cultures qu'elle a établies sur le terrain défriché par son époux. En général, tous les fruits de ses activités diverses restent la propriété du mari; elle-même n'y a plus aucun droit. Il n'est pourtant pas rare, de nos jours, que des conjoints, lors de leur séparation définitive, partagent certains bénéfices de leur travail commun, comme argent, habits, étoffes, ustensiles de ménage (1).

---

(1) Cfr. chap. III, art. IX.

Quant aux enfants issus de ce mariage, ils résident soit chez leur père, soit chez leur mère, d'après les circonstances. Ils se rendent en visite de l'un à l'autre. Aussi longtemps qu'ils sont encore en bas âge, ils demeurent presque toujours chez leur mère. Dès qu'ils commencent à pouvoir s'en tirer eux-mêmes (entre 8 et 14 ans, d'après les cas), ils vont habiter chez leur père. Les filles séjournent souvent plus longtemps chez leur mère, parfois même jusqu'au mariage.

Les parents ne se montrent pas difficiles et ne se cherchent pas misère pour cette question. Ce n'est que lorsqu'un enfant demeure pour ainsi dire continuellement chez l'un des deux que l'attachement de l'autre à son enfant devient jaloux.

Lorsque arrive le moment de toucher la dot, les parents font valoir leurs droits respectifs. Pour les garçons, lorsqu'ils désirent prendre femme, le père leur procure la somme nécessaire pour servir de dot. Si le jeune homme n'obtient pas satisfaction il peut toujours s'adresser à ses oncles maternels, qui ne manqueront pas à leur devoir d'amour familial, — à moins qu'ils n'en trouvent pas les moyens, — et leur clan sera accru d'un nouveau foyer.

Bref, le divorce sépare les conjoints, rompt l'alliance spéciale entre les deux familles, mais les enfants continuent à traiter leurs parents comme s'ils étaient encore unis. Et cela d'une façon toute naturelle, sans contention aucune; pour les Nkundó cette chose est toute simple, et ils y sont parfaitement habitués, puisque les divorces ne sont pas si rares.

---

(1) Cfr. chap. VI, art. II.

ARTICLE VI.

PRATIQUES D'ENVOUTEMENT RELATIVES AU DIVORCE.

Il ne me semble pas dépourvu d'intérêt de consacrer quelques lignes aux pratiques d'envoûtement qui sont en vogue parmi nos populations et employées à l'occasion du divorce. Nous ne parlons pas des philtres d'amour; à proprement parler ils ne seraient pas à leur place ici (1). Nous nous bornons donc à donner une idée générale des pratiques en usage, soit pour empêcher la femme de quitter son mari, soit pour se venger d'un divorce, soit pour faire revenir la fugitive.

Comme on le comprendra, ces buts s'enchevêtrent souvent.

1° La trinité *ikẹ́táki-itǫ́kǫ-ntómbá* est considérée par les indigènes comme trois pratiques apparentées. Nous y voyons plutôt trois formes d'une même pratique.

Toutes trois sont originaires des Ntómbá du lac Tumba et de là ont été introduites chez les Nkundó, — directement, ou indirectement, par certaines tribus Ekonda intermédiaires, — et cela aux temps modernes. Avant la colonisation elles étaient inconnues ici. Actuellement même elles ne sont pas encore répandues partout : elles n'ont pas encore traversé la Momboyo. L'ordre chronologique d'introduction est *ikẹ́táki, itǫ́kǫ, ntómbá*.

Leur esprit animateur est le léopard. Leur but primordial est de rappeler une épouse infidèle et, devant son obstination, de la tuer, elle ou son séducteur. Subsidiairement, elles servent aussi à donner la mort à un ennemi quelconque, spécialement à titre de représailles.

Les trois pratiques diffèrent dans le procédé de fabrication et le mode d'emploi. Nous ne pouvons entrer dans le détail de tout cela; ce serait sortir du cadre de cette étude.

---

(1) Cfr. chap. I, Ire partie, art. VIII.

Qu'il nous suffise de dire que le propriétaire de la pratique à la compétence duquel on a recours commence par appeler la femme, au moyen d'une corne d'antilope, dans laquelle il souffle surtout le matin très tôt au chant du coq (¹). Si l'appelée ne revient pas, la pratique se vengera, soit sur elle, soit sur son amant, selon le désir de l'opérateur. Il faut pourtant une nouvelle intervention, dont le procédé varie d'après la forme adoptée. Notons que dans la conception indigène l'épouse ne saurait pas ne pas entendre l'appel, à quelque distance qu'elle se trouve. Si elle ne revient pas, c'est qu'elle s'obstine et mérite la punition.

L'esprit de vengeance est seul en cause dans :

2° Le *ngǫndę*. Celui-ci vient de la région de Coquilhatville ou de plus loin encore. Le nom *ngǫndę* est la forme lolingá du mot lonkundó *nkǫndę*, qui signifie gavial. De fait les dents de ce reptile entrent dans sa composition. Il est employé pour punir de la mort un voleur quelconque. De ce fait il est déclaré efficace contre quiconque veut débaucher la femme d'autrui. Il produira chez le coupable des gonflements des pieds, qui s'ouvriront en purulant. Jusqu'à présent cette pratique n'a, pas plus que les précédentes, traversé la Momboyo.

Ces usages, comme beaucoup d'autres, sont donc d'introduction récente. Avant l'arrivée des Européens dans ces parages-ci, on y connaissait seulement les philtres d'amour. On comprend pourtant aisément que les Nkundó ont accueilli avec joie et confiance ces nouvelles pratiques, si utiles, — à leur avis, — spécialement dans une matière d'une importance capitale et dans laquelle la colonisation leur a enlevé les moyens anciens de réaction et de sanctionnement.

(¹) De cette façon les indigènes appellent aussi leurs enfants, etc., partis depuis longtemps dans « le Bas » et qu'ils désirent ardemment voir revenir chez eux.

CHAPITRE IX.

LA MORT.

Comme le sujet de notre étude est uniquement le mariage des Nkundó, c'est sous cet angle restreint que nous envisagerons ce qui se rapporte à leur mort. Quant aux aspects généraux de la question, le lecteur les trouvera dans notre article sur les coutumes funéraires des Nkundó, sous presse, dans *Anthropos*.

ARTICLE I. — CHAGRIN ET DEUIL.

Dans l'étude précitée un mot a été touché des divers degrés d'intensité que peut atteindre le chagrin causé par la mort d'un être chéri.

La douleur, certes, n'exclut pas toujours un mélange d'éléments égoïstes, tel qu'un regret de la perte financière qu'est le décès d'une épouse et l'obligation à la continence et aux divers interdits du veuvage. C'est une chose assez naturelle et qui ne mériterait pas d'être relevée. D'autre part, il serait injuste et contraire à la vérité d'attribuer toute la tristesse à l'influence de ces sentiments inférieurs. En général, il faut voir aussi dans ce chagrin la preuve d'un amour véritable qui souvent en est la cause prépondérante. On rencontre des exceptions cependant, par exemple lorsqu'il s'agit d'une femme âgée, héritée par un polygame.

En comparant les diverses manifestations de la douleur à la mort d'un conjoint avec celles observées à la mort d'un parent, nous remarquons quelques pratiques propres au premier cas. On dirait qu'en ces circonstances les marques de chagrin atteignent leur point culminant, comme si la loi indigène voulait souligner la prépondérance de la relation créée par le mariage sur les liens de la parenté et ainsi manifester son accord avec la loi divine.

Toutefois il est clair que la pratique ne correspond pas toujours à la théorie, pas plus ici qu'ailleurs. Nous ne devons pas nous étonner de ne pas trouver chez ces populations l'amour parfait et idéal, pur de tout égoïsme. Quand déjà chez les peuples universellement qualifiés de « supérieurs » il n'est ni rare ni répréhensible de rencontrer ces retours sur soi dans la douleur ressentie à la mort d'un être cher, peut-on se scandaliser de ce que nos indigènes éprouvent des regrets pareils? Condamne-t-on une jeune veuve qui, tout en regrettant vivement et sincèrement l'époux tendrement aimé que la mort vient de ravir à son affection, pense en même temps à la situation malheureuse qui en résulte pour elle et ses petits enfants? Et l'espoir fondé de trouver quelqu'un qui prendra soin d'elle et des orphelins n'est-il pas une consolation efficace et légitime qui l'aidera à supporter l'épreuve?

Rien d'étonnant donc qu'il en soit ainsi, toutes proportions gardées, de nos Noirs. Et il est assez naturel que, en pratique, ils ressentent une plus grande douleur de la mort d'un père et surtout d'une mère ou d'un enfant, que de la perte d'un mari ou d'une épouse. La situation est toute différente ici et en Europe. Et le régime polygamique avec ses conséquences n'est pas précisément de nature à décourager l'égoïsme et à favoriser l'ascension vers l'idéal d'un amour plus sublime.

Ne soyons donc pas surpris d'entendre une femme se lamenter à la mort du mari : ngóy'ôm'ôkám óye ! = maman, mon mari, ah! Mais pour un enfant ou pour un père ou une mère : ngóya njôlélengana óye ! = maman, je suis privée, ah!, exprimant ainsi un chagrin plus intense. Car un père ou une mère ne se remplacent pas, tandis qu'elle trouvera toujours quelqu'un qui voudra l'épouser. Quant à l'enfant il y a une communauté de vie plus étroite entre lui et ses parents qu'entre conjoints dans le régime polygamique. Il y a aussi plus de marques de tendresse de mère à enfant, et réciproquement, qu'entre époux indigènes.

Immédiatement après le décès de son épouse, le *mari* se voit entouré de toutes les femmes du village qui viennent le maltraiter. Elles l'enduisent à qui mieux mieux de noir de charbon de bois, de terre, de boue et le frottent avec la plante *linsănsă*, qui cause des urtications semblables à celles des orties d'Europe. Parmi les femmes qui commettent ces brutalités il n'y a aucune parente, mais uniquement des étrangères mariées dans le village (celles qu'on nomme *baájdála*). Ces mauvais traitements sont étendus souvent aux proches parents du veuf, c'est-à-dire à ceux que les femmes en question nomment *baóme* = maris et avec lesquels elles pourraient se marier, jamais aux pères et aux parents supérieurs (¹). La raison de cette pratique semble être d'intensifier par des douleurs matérielles le chagrin causé par le décès. A cela s'ajoutent les paroles, gestes et mouvements obscènes de provocation, pour bien rappeler au veuf que désormais il devra vivre dans la continence, comme on peut lire *in extenso* dans l'étude citée.

Ensuite, des parents revêtent le veuf d'un *lisáki* = feuille de bananier déchirée partout transversalement. Pour les divers autres habits de deuil, cfr. l'étude détaillée, comme pour toutes les prescriptions et défenses communes.

Les mauvais traitements décrits ne sont pas infligés à la veuve. Ils sont appliqués exclusivement aux hommes.

Pendant la *réclusion*, les règles *générales* valent pour le veuf; elles sont même d'une sévérité particulière pour lui. Ce sont ses parentes qui lui préparent ses frustes repas. Toutefois, si les relations étaient excellentes avec son beau-père, celui-ci lui envoie une femme qui pour-

---

(¹) Cfr. chap. V, art. IV, § 1, n° 2, et chap. VI, art. VI.

voira à ses besoins. Souvent elle deviendra son épouse, lorsque, après la levée du deuil, il portera l'*ibóleóko* (chapitre III, art. IV).

Durant toute la première période de la réclusion, il ne peut se rendre nulle part, du moins ostensiblement. S'il est obligé de sortir, il doit le faire par derrière. S'il désire aller chez un parent ou ami, il doit passer derrière les cases, dans la bananeraie, même s'il sort le soir. En tout cas, il ne peut quitter le village. Telle était la loi ancienne, qui, maintenant, est de moins en moins observée.

Ensuite, à l'exception de ses parentes, il ne peut avoir le moindre rapport avec une femme. Il ne peut même pas lui donner la main, ni la saluer de vive voix, ni la regarder ne fût-ce qu'au passage.

L'incontinence est sévèrement punie par la morte : elle moleste le coupable, voire l'entraîne au tombeau, lui-même ou une autre personne endeuillée.

La rigueur de la réclusion s'atténue lors de la cérémonie par laquelle débute le retour du veuf à la couchette élevée du sol, une espèce de lit fait, à la manière des Batswá, de troncs d'arbre ou de branches. Après avoir été lavé par la sœur aînée de la défunte, il y est conduit par la femme de son frère aîné. Ayant reçu de son père un couteau, il peut désormais vaquer à ses travaux usuels.

Les dispenses progressives des *interdits alimentaires* doivent *être achetées* par le veuf (veuve), — contrairement aux parents, qui se font simplement délier. (*Coutumes funéraires*, II, n° 2, E.) Cette divergence prouve la différence foncière qui existe entre le deuil d'un conjoint et celui d'un parent; pour le premier, obligation sociale stricte dont il ne peut *être* délié que par un achat, sorte de compensation ou de commutation; pour le second, convenance dont on est libéré sans *cérémonie* ni compensation aucunes. Le fait que cette prescription est étendue aux proches parents du veuf (de la veuve) n'infirme pas la conclusion. Au contraire, il la corrobore. Car elle reste manifestement dans la ligne du mariage et jamais elle ne s'étend aux parents du défunt.

Au décès du mari, les veuves et les femmes de ses proches parents achètent les dispenses aux parentes du défunt. A la mort d'une épouse, le mari et ses proches parents les achètent à leurs propres femmes. Le produit global de l'achat fait par toutes les personnes en cause doit être partagé : une moitié revient aux femmes mariées dans le clan; l'autre moitié est réservée à la famille de la défunte.

Le deuil du veuf avec toutes les prescriptions et défenses inhérentes se termine, comme tout deuil, par une grande fête. Après s'être acquitté de ses devoirs, la famille de la défunte organise chez elle une seconde fête, à laquelle le veuf doit assister. C'est à cette occasion, généralement, qu'ont lieu les pourparlers au sujet du remplacement de la défunte. (Chap. III, art. IV.)

ARTICLE II. — RÉCLUSION DES VEUVES.

Comme je l'ai décrit dans l'article mentionné, les veuves (*bituka*, sing. *etuka*, ou, chez les Bombwanja, *besímanyi*, sing. *bosímanyi*) sont, pendant une longue période, astreintes à la réclusion. Avant la cérémonie de la levée de terre elles ne peuvent pas sortir ostensiblement. Plus tard, une plus grande liberté leur est permise; elles peuvent aller partout pour leurs travaux, voire se rendre aux marchés. Seulement, elles sont obligées de passer la nuit dans la case de réclusion commune.

Une veuve qui ne se conformerait pas à ces prescriptions et prohibitions, non seulement serait vivement critiquée comme n'ayant pas aimé son mari (et, conséquemment, soupçonnée d'avoir causé sa mort par des maléfices), mais s'exposerait en outre à la colère vengeresse du défunt, qui la molesterait dans son sommeil, la rosserait de coups lorsqu'elle se rend seule en forêt, ou encore viendrait la prendre pour l'emmener avec lui dans l'autre monde.

Autant que faire se peut, toutes les veuves sont réunies dans une seule et même case. Afin de compléter la séparation du monde, on ferme l'entrée au moyen d'un cercle de palmes, comme cela se fait pour la case de réclusion d'une femme qui allaite, d'une *bolúmbú* ou d'une femme possédée de l'esprit du *bọngọ́li* (*yĕbola*). C'est pour éviter que les veuves n'aient de relations avec les passants.

Le nom de la case de réclusion est *lokásá* (même mot que « feuille »). Les Bombwanja emploient le mot *lokombí* (de *komba*=fermer, clôturer), les Injọ́lọ́ et Boángi, *lonkindá* (7).

Pendant la dernière période de la réclusion, les veuves ne peuvent pas recevoir les visites d'amants qui désirent les courtiser en vue du mariage après le deuil, mais elles ont le droit d'en accepter des vivres divers et du bois de chauffage. Ces services rendus par des étrangers, c'est-à-dire non apparentés aux héritiers, sont plutôt mal vus. Car, en principe, les veuves appartiennent à ceux-ci; elles sont leurs épouses, puisque le contrat financier du mariage persiste (8). Pourtant, si ces hommes ne sont pas en inimitié avec les héritiers, on ne s'y oppose guère. Car, la réclusion terminée, les veuves sont libres de se disperser dans leurs familles respectives et d'y être prises en mariage par n'importe qui peut payer la dot. Il n'est pourtant pas permis aux prétendants d'entrer dans la case de réclusion, même pas dans cette période. Ils doivent donc faire passer les cadeaux par l'intermédiaire des *biúnanyí* (sing. *eúnanyí*), c'est-à-dire les parentes du défunt.

Cette dernière période débute par la cérémonie de la *levée de terre*. On fait monter les veuves sur les *beóngá*

---

(7) Les Ekonda : [illegible].

(8) Cfr. chap. III, art. IX.

=bákondeja bituka ndá beóngá. Les *beóngá* sont des branches fendues du parasolier, qui, posées sur des branches longitudinales, à leur tour fixées sur des pieux, constituent une couchette primitive, qui est le lit authentique des Batswá, mais est parfois employé aussi par les Baotó, s'ils n'ont rien de mieux. C'est là-dessus que, désormais, les veuves peuvent prendre leur repos; elles peuvent « se lever du sol ». Ces branches de parasolier sont nommées *beóngá*, sing. *boóngá*=bois mort, sec. On emploie aussi le même radical avec d'autres préfixes : *eóngá*, pl. *bióngá*; *loóngá*, pl. *mbóngá*. Le verbe est *áta*=fendre, ou *fanja*=tailler. A présent on commence à mitiger la sévérité de cette coutume en remplaçant les *beóngá* par des *beánga* ou lits transportables en claie.

Cette cérémonie est accompagnée de quelques danses et aspergée d'un peu de bière. Le chef de famille adresse la parole aux veuves en ces termes : « Nous avons fendu pour vous des *beóngá;* montez dessus ». Ensuite il leur présente quelques poules, données par la parenté du défunt. Elles les prépareront et les mangeront toutes.

A cette occasion le chef de famille remet au premier-né du défunt la *bosóló* à laquelle il a droit. Comme il est dit au chapitre III, article III, c'est une des veuves qui lui est ainsi donnée en épouse. Elle sort immédiatement du groupe des veuves; désormais elle n'est plus liée par aucune obligation du deuil et va cohabiter avec son nouveau mari. Toutefois, si elle aimait beaucoup le défunt, elle prie l'héritier de la laisser tranquille pendant quelque temps; ses désirs sont toujours respectés.

La réclusion se termine par une grande fête qui clôture le deuil. C'est lors de cette fête qu'on procède au partage de l'héritage, dont les veuves font également partie. Nous en traiterons à l'article V.

ARTICLE III. — L'ENTERREMENT.

L'enterrement du mari ne comporte aucune cérémonie ni règles spéciales qui ne soient communes à l'inhumation de toute autre personne. Seulement, des parentes doivent « acheter la tombe », c'est-à-dire payer aux femmes mariées dans la famille quelques anneaux pour obtenir la permission de l'inhumation. Ce paiement est à rapprocher de ceux faits pour obtenir les dispenses des interdits alimentaires.

Les personnes enterrées simultanément et dans la même fosse que le cadavre d'un homme influent ne sont jamais ses veuves, mais uniquement des esclaves (¹).

Le Nkundó doit être enterré sur les terres de ses ancêtres, au cimetière clanique. Or, comme le régime de ce peuple est exogamique, il est évident que le cadavre d'une femme mariée est transporté dans son village d'origine pour y recevoir la sépulture.

Avant d'être transporté, le cadavre reçoit les soins usuels, avec les immolations concomitantes. Il doit passer au moins une nuit dans la maison du mari. Et cela s'observe encore présentement. Autrefois il y restait des jours entiers; car il fallait d'abord célébrer la *fête d'adieu*, et la famille du veuf devait se rassembler pour discuter l'affaire et pour réunir les valeurs nécessaires au paiement funéraire (art. suivant). Ce n'est qu'après tout cela que des jeunes gens appartenant à la famille du mari prennent sur leurs épaules la dépouille mortelle enveloppée dans une natte ou enfermée dans un cercueil, selon les cas.

Toute la parenté du mari prend part au cortège, si faire se peut. Les porteurs du cadavre marchent en tête. Les hommes sont armés d'arcs, de flèches, de couteaux et de bâtons, rarement de lances. Les femmes accompagnent

---

(¹) Voir *Coutumes funéraires*, V, 2°.

2: Hulstaert FO32 Mongo

en se lamentant. Le mari et, si nécessaire, quelques parents portent avec eux les divers objets dont ils auront besoin pour les paiements. Certains hommes ont un *lolótsi* (ocarina) (⁶) ou une corne d'antilope, sur lesquels ils jouent par intermittence (⁷). Au moment de lever le cadavre et en passant par les villages intermédiaires on bat le *lokolé* à coups réguliers et égaux (*-kémya*), pour annoncer l'arrivée du cortège funèbre.

Le principal personnage parmi ceux qui suivent le cadavre n'est pas le mari, mais le *ndonga*. Il ne peut jamais être absent dans cette circonstance. Même si le mari était mort et qu'il s'agit d'une veuve non remariée, le *ndonga* doit toujours être de la partie. C'est à lui avant tout autre qu'incombe le devoir de porter le cadavre d'une femme mariée.

Il se peut que le *ndonga* ait déjà devancé le cortège pour communiquer à la famille de la morte la nouvelle du décès et que, à cause de la grande distance entre le village de la femme et celui du mari, il n'ait pas, ou difficilement, pu revenir pour rejoindre le cortège.

L'action de porter le cadavre dans le clan natal n'est pas désignée par un terme spécifique. On dit simplement *isika iléki* = aller remettre le cadavre.

Près de l'entrée du village, à un ou plusieurs endroits, une barrière (*bokéko*, *lokombí* ou *loálaka*) a été dressée, faite de pieux et de palmes. Les parents de la défunte, armés, y attendent le cortège des parents du mari, également armés, et leur interdisent la continuation de leur marche. Avant de passer outre, ces derniers doivent faire un paiement. Les valeurs données sont nommées *byɛ́kɔ by'ɛkéko* ou simplement *bokéko* (ou *loálaka*). La famille de la défunte crie au cortège : « Halte ! ici vous ne passez point ». Les autres répondent : « Nous venons vous appor-

---

(⁶) Voir mon « Note sur les Instruments de Musique à l'Equateur », dans *Congo*, 1935, t. II, juillet, p. [illegible] fig. 1 et 2 (p. 190).

(⁷) Parfois des tambours accompagnent aussi.

ter le cadavre de votre enfant; nous voulons abattre la barrière; laissez-nous passer; voici les cadeaux. » Le *ndonga* remet un couteau, un anneau de cuivre ou de laiton, ou quelque autre objet équivalent (par exemple de l'argent actuellement). Là-dessus, les membres du clan de la défunte s'écartent. Les *bänambótenɔ* (personnes apparentées aux deux clans) abattent la barrière, et le cortège passe, ouvert par le *ndonga* et les *bänambótenɔ*. Le mari suit le cercueil.

Autrefois le passage de la barrière devait presque toujours être forcé. La famille de la femme ne voulant pas ouvrir et celle du mari ne voulant pas payer, on en venait aux mains. Le groupe porteur du cadavre essayait d'abattre la barrière, tandis que leurs adversaires tâchaient de les en empêcher. Les armes employées dans cette rixe sont surtout des bâtons pointus que les deux camps se lancent, plus rarement des flèches. Cette bagarre porte le nom spécifique d'*ǫkǫkǫ́lá*. Certains clans sont spécialisés dans ce sport. Ainsi entre Boimbo et Lileko, c'est chaque fois une bataille en règle. Dans pareils cas sérieux, la barrière est très fortifiée : pieux gros et durs, entrelacés de lianes épineuses (*bokau*, *lǫngǫli*, *wangaanjála*, etc.) et d'arbrisseaux épineux (*ndangé*, etc.). On y ajoute une quantité de fourmis mordantes ou venimeuses (*bafumba*, *mbímbá*, *bǫjǫmbǫ*, etc.). Si la bagarre s'aggrave, le *ndonga* et les autres *bänambótenɔ* interviennent et imposent la paix, en obligeant le clan du mari à payer.

Il peut pourtant arriver que la famille du mari, ne parvenant pas à vaincre leurs adversaires et persistant malgré tout dans la volonté de ne pas payer, s'enfuient pour rentrer chez eux, abandonnant le cadavre entre les mains de la famille de la défunte. Mais cela est une injure fort grave. Aussi est-elle considérée comme rupture pure et simple de l'alliance entre les deux familles. Le mari peut s'abstenir de porter les paiements funéraires; ils seraient quand même refusés. Désormais il n'a plus le moyen de présenter une dot pour l'obtention d'une remplaçante de la morte. Au surplus, il perd ses droits sur ses enfants, dont il a désavoué le clan maternel, et si la chose ne s'arrange pas de façon ou d'autre, il n'a plus droit aux dots qui seront versées pour ses filles. Pour comble de malheur, il s'expose à être molesté par l'esprit de la défunte.

Lorsque le parti du mari est parvenu à se frayer un passage, le clan opposé se hâte de défendre la barrière suivante. En effet, si le cortège doit traverser plusieurs clans ou groupements apparentés à la femme (clan maternel, clan du grand-père, de la grand'mère, etc.), chaque groupement dresse sa barrière à lui.

S'il n'y a plus de barrières, la bagarre est terminée. Mais de toute façon le mari doit verser les valeurs requises pour le passage : étant donc arrivés au village, on arrange la question des paiements funéraires en y englobant ces « péages ».

La plupart du temps la rixe était inévitable. Et à présent encore les cas sont plus nombreux qu'on ne le soupçonnerait. Seulement, les violences se réduisent à quelques légères blessures. D'autres clans arrangent l'affaire à l'amiable, sans passer aux voies de fait. Mais il est tout à fait exceptionnel qu'on omette de dresser une barrière. Çà et là, cependant, le cas se présente sous la pression de chefs favorables à la pénétration des idées européennes de paix et de tranquillité publiques. On se contente, dans ces cas, de verser les indemnités réglementaires lors de l'arrangement de la palabre des paiements funéraires. Cette façon d'agir, plus humaine, est parfois favorisée par une grande amitié qui lie les deux clans en question.

Quelle est la raison d'être de cette coutume ? Voici l'explication qu'en donnent les Nkundó :

En barrant la route au cortège funèbre et se battant contre les participants, la famille de la défunte manifeste sa colère provoquée par le décès d'un de ses membres.

Car elle en ressent du courroux et du dépit. Et cela nonobstant la lance portée par le *ndonga* au-devant du cortège, en signe qu'on vient en amis, sans intentions malveillantes.

Cela ne veut pas dire que les indigènes attribuent au mari et à sa famille la cause du décès. Dans la majorité des cas ils sont convaincus qu'ils n'y peuvent rien. Quoiqu'ils s'expriment dans ces termes : *lóótoomela bɔ́na* (*nkêna, eóto*) = vous avez tué notre enfant (sœur, parente), ils ne prétendent pas qu'ils l'ont réellement tuée, mais qu'elle est morte chez eux. Dans ces conditions, feignent-ils donc la colère, par exemple pour obtenir des valeurs ? Je ne le pense pas. Les Nkundó ne disent pas qu'ils simulent le courroux ; ils affirment catégoriquement qu'ils ressentent réellement de la colère et qu'ils veulent la manifester de la façon décrite. La chose ne doit pas nous étonner, puisque — comme nous l'avons signalé dans l'étude sur les *Coutumes funéraires des Nkundó* — la colère et le chagrin semblent être chez ces populations deux sentiments intimement connexes.

Lorsque le cortège funèbre a franchi la dernière barrière, celle qui ferme l'entrée du village, le clan du mari dépose le corps, qui est ensuite relevé par la famille de la morte. Celle-ci le porte jusque dans la maison du père de famille. Elle est suivie par le *ndonga*, les *bánambóteswá*, le mari et ses parents. La morte est pleurée par sa famille. Les parentes (*biúnanyi*) manifestent leur chagrin-colère en maltraitant les épouses du clan (*baíjáála*), en leur enduisant le corps de boue, en les vêtant de *basáki*, en les frappant de plantes urticantes (*banaánaa*). C'est que la morte est le « mari » des *baíjáála*, c'est-à-dire la parente de leurs maris. Les *baíjáála* traitent de la même façon le veuf et ses parents, parce que « leur mari » est morte chez eux.

Le cadavre est donc déposé dans la case du chef de famille. Chaque fois que des parentes mariées ailleurs arrivent pour pleurer la morte, les *ɓaájáála* leur défendent l'entrée de la case mortuaire. Elle les obligent d'abord, pour manifester leur chagrin, à aller jusqu'à l'extrémité du village en pleurant la défunte.

Il arrive fréquemment, comme il est dit dans l'étude citée, I, qu'après un certain temps les lamentations diminuent et que les veilleuses se mettent à faire la causette. A ce sujet j'ai assisté un jour à une querelle entre les *biánanyí* et les *ɓaájáála*, les premières reprochant aux autres de ne plus pleurer : « C'est pourtant votre mari »; les dernières répliquant : « C'est votre parente; c'est donc à vous de pleurer; vos yeux sont-ils si secs qu'ils ne contiennent plus de larmes ? »

Quelquefois, le mari et les proches parents ne participent pas au transfert, parce qu'ils n'ont pas encore réussi à réunir les valeurs nécessaires. Dans ce cas, en effet, il leur est parfaitement loisible de rester chez eux, afin de ne pas s'exposer à des débats interminables et à la risée de toute la région. D'autres, n'appartenant qu'à un clan peu populeux, ne se hasardent pas dans le village de la défunte. Ils craignent de ne pouvoir se défendre convenablement des mauvais traitements que leur infligeraient les femmes mariées dans le clan où ils se rendent. Ces femmes, en effet, les maltraitent avec de la boue qu'elles leur jettent ou dont elles les enduisent, avec des plantes urticantes *banalnaá*, dont elles leur frappent le corps. Car elles considèrent le veuf et ses proches parents comme ayant tué la parente de leurs maris, que, par extension, elles nomment leur mari aussi.

Dans ces cas, le cadavre est porté par des parents éloignés du mari. Le *ndonga* excuse celui-ci auprès des beaux-parents, en leur disant qu'il viendra tout arranger plus tard. Le clan de la défunte reçoit le cadavre et continue de lui rendre les derniers devoirs. Si le mari est resté au village uniquement par crainte des mauvais traitements, il n'attend souvent que la tombée de la nuit pour suivre le cadavre de sa femme, à la faveur de l'obscurité.

Le cadavre doit passer dans la maison du chef de famille au moins un nuit.

Avant de procéder à l'enterrement, les deux familles règlent la question des paiements funéraires, que nous allons examiner sur-le-champ. Il y a encore une « *fête d'adieu* » de la part du clan de la morte. L'information ne comporte, pour le reste, rien de particulier et il suffit donc de renvoyer à l'étude citée sur le sujet.

Comme nous avons fait remarquer au chapitre VII, article II, le mari peut acheter le cadavre de sa favorite. A moins d'accrocs à l'exécution de son dessein, le cadavre n'est pas transporté dans le clan natal, mais enterré à côté du tombeau du mari, au cimetière clanique de celui-ci. Tout ce qui accompagne le transport du cadavre tombe donc par le fait même, ainsi que le paiement funéraire, dont l'omission est compensée par l'achat du cadavre. Le mari ou sa famille n'envoie aux parents de la femme que le paiement usuel pour communiquer la nouvelle du décès.

ARTICLE IV. — PAIEMENTS FUNÉRAIRES.

Comme nous venons de le dire, avant de procéder au transport du cadavre de l'épouse défunte, le mari réunit les valeurs pour payer le *nkunji*. Par ce terme (dérivé du verbe *kunda* = enterrer) on désigne les divers versements que le veuf est obligé de faire au clan de la morte.

Tout d'abord, dès que la mort est constatée, le *ndonga* va porter aux parents de la défunte le *nsango* (= nouvelle), qui consiste en un anneau de cuivre ou un couteau. Il le leur présente en disant : « Sachez que votre fille une telle vient de mourir ».

A chaque barrière que le cortège doit franchir pour arriver au village de la morte, le mari doit payer un objet (généralement un couteau ou anneau), afin d'obtenir libre passage. C'est toujours le *ndonga* qui sert d'intermédiaire. Ces paiements sont nommés *byɛ̂kɔ by'ɔ̂kâko*, ou simplement *bokâko, lodiaka* (barrière), ou, chez les Bombanja, encore, *ijakâ yâ ekâlaki* = couteau pour abattre (la barrière).

Le *ndonga* marche en tête du cortège funèbre, portant (lui-même ou remplacé par un autre *bɔ́naambɔ́tɛ́ɔ́*) une lance à laquelle est liée une pièce d'étoffe en raphia. Lorsque le cortège a passé la dernière barrière, le témoin officiel le devance et va fixer la lance dans le toit de la case du chef de famille. D'où le nom spécifique donné à cette lance : *ilɔ́ɔwanaambá* (de *tɔ́ɔwa* = percer, et *naambá* = toit). Cette lance signifie que la famille du veuf ne vient pas avec des intentions malveillantes, mais animé de sentiments de la meilleure amitié = wɔ́ɔka te *tɔ́kɔ́yɛ́ l'etumba*; tobyá ndé ɛ̂kɔtsikela ilákâ y'ɔ̂na.

La pièce d'étoffe est une marque de respect envers la mère de la défunte, en souvenir des douleurs qu'elle a souffertes dans l'enfantement et des soins qu'elle a apportés à l'éducation de sa fille, et comme consolation pour le coup terrible qui vient de lui être porté par la mort de son enfant. Elle se vêtira cette étoffe lorsque le deuil sera terminé. À défaut de la mère, morte avant sa fille, cette étoffe revient à une de ses sœurs, tantes, etc., qui est en quelque sorte sa remplaçante. C'est donc un paiement propre au clan de la mère.

La lance et l'étoffe sont généralement désignées sous le nom commun de *likɔngɔ́ l'ekâo* = lance et étoffe. L'étoffe peut être remplacée par un couteau, surtout un *ingɔ́ndá*, mais le nom d'*ekâo* est conservé. À présent on ne donne plus d'étoffe, mais on lui substitue toujours un couteau qui porte le nom d'*ekâo* (*). Toutefois, en souvenir de

---

(*) La raison d'être de cette substitution est, d'une part, la valeur supérieure du couteau et, d'autre part, la quasi-impossibilité de se procurer des tissus de raphia. (Cfr. Introduction.)

l'ancienne coutume, à la lance est souvent attaché un bout de tissu européen.

Le cadavre ayant été déposé dans la case, les deux clans se saluent de la façon habituelle. Les femmes continuent à pleurer durant quelque temps. Le clan du mari va s'asseoir à une petite distance. Ensuite les parents de la *défunte* enjoignent à leurs femmes de *réunir* les cadeaux à *offrir* au veuf. Ce sont des vivres variés : manioc, bananes, viande ou poisson fumés, chenilles, sel, poules, etc., un ou plusieurs chiens (*bompángá*) vivants (*mbosó éá nkanjo* = chien à poils) ou leur valeur en espèces (deux anneaux ou un anneau plus un couteau équivalent, nommé pour cela *mbosó éá baímbá* ou *éá bakonga*), plus encore un couteau pour tuer et dépecer les bêtes et qui porte le nom de *bokóda*. Les *bánanyi* et les *bainjála* apportent chacune leur part. Notons que ce cadeau ne contient jamais de légumes (*bianáká*).

Quand tout est réuni et jugé suffisant, on appelle le *ndonga* et les propres fils de la *défunte*, pour qu'ils donnent leur opinion et puissent, plus tard, témoigner en connaissance de cause. Comme rémunération pour ses services, on fait au *ndonga* un paiement (*nyongo*) d'un poisson *bokúsa* ou d'un rat *bokémba*, plus un régime de bananes (parfois remplacé par un anneau). A ce sujet il est intéressant de relater une partie des pourparlers auxquels j'assistai un jour. Le *ndonga* exprima son mécontentement de ce qu'on ne lui offrait qu'un seul *bokúsa*. « C'est si peu, dit-il, en comparaison de toutes les peines que j'ai dû me donner. J'ai dû arranger l'affaire de la dot; j'ai dû réconcilier mari et femme quand ils avaient des palabres; j'ai dû intervenir à maintes reprises; tout le temps j'ai dû faire la navette entre les deux clans; je me suis éreinté durant de longues années, sans jamais avoir de repos. Et pour tous ces tracas je ne reçois qu'une si faible récompense. » On me demanda mon avis. Je ne pus qu'approuver les considérations du *ndonga*. Un des parents de la morte lui donna également raison : « Il a tout le temps été obligé d'aller et venir entre les deux familles; sa voix est devenue rauque à cause de ses interventions incessantes dans les palabres et querelles; il mérite bien qu'on lui ajoute encore un *bokóso*. ». Tout le monde se rangea à notre avis, et le *ndonga* se montra satisfait.

Ensuite le *ndonga* se sépare du groupe. Avec les autres *[illegible]* et, le cas échéant, des étrangers intelligents qui puissent donner quelque avis pour trancher une discussion incidente, il s'assied entre les deux clans opposés, à une petite distance de chacun d'eux.

Tous les paiements doivent passer par l'intermédiaire du *ndonga*. C'est lui qui transmet les desiderata d'un groupe à l'autre. Il intervient dans les discussions qui surgissent, pour les trancher et rétablir la paix. Il explique les différents points de vue, élucide une considération dont l'autre groupe ne semble pas saisir toute la portée, etc.

Comme il a été dit déjà à maintes reprises, il peut y avoir plusieurs *ndonga*. Tous peuvent légitimement intervenir, personnellement ou par leurs représentants officiellement reconnus. Ainsi, à Bɔnjɔku, il y a quelques mois ([illegible]), [illegible], épouse d'Ikɔmɔ de Bɛsɔmbɔ́, était présente à une affaire de *nkunji*. Personne ne faisait cas d'elle. A un moment, elle se jeta dans l'assemblée en réprimandant le *ndonga* principal et les familles, leur demandant sur quoi ils se basaient pour l'exclure de cette affaire. Son mari n'avait-il pas droit d'intervention? N'était-il pas *ndonga* lui aussi? Comme il est à la pêche dans la Jwalé, il lui est impossible de venir. Elle peut donc légitimement le remplacer. Or, pourquoi la laissait-on de côté? On la calma vite, en lui donnant raison et en s'excusant de l'oubli et de la négligence.

Les épouses du clan de la morte déposent les cadeaux alimentaires aux pieds du *ndonga*. Le *bokúné* (le plus jeune) du clan va lui expliquer ce dont il s'agit et à qui ces dons sont destinés (*). Une part revient aux *bakalé* de la défunte, c'est-à-dire aux *baíjáéla* du clan du mari; une seconde part revient aux *baóme* (les maris), c'est-à-dire le veuf et sa famille; une troisième est réservée aux parentes de la morte qui sont venues des villages où elles sont mariées pour assister aux funérailles.

Le clan de la défunte commence par « demander des nouvelles » (*ósla nsango*) au clan opposé. Celui-ci répond que, ayant épousé leur fille, celle-ci a vécu heureusement chez son mari, lui a rendu les services conjugaux, lui a engendré des enfants. Qu'ensuite elle est tombée malade, comme la chose leur a été communiquée en son temps, que maintenant Dieu l'a emportée, et qu'ils sont venus leur remettre le cadavre. Le clan de la femme répond : « C'est entendu, mais avant de continuer à nous demander réciproquement des nouvelles, acceptez toujours le présent (*lionja*) que nous vous offrons. » Là-dessus le *ndonga* énumère tout ce qui a été réuni et le passe au veuf.

Ces vivres sont un cadeau de bienvenue amicale et ne sont donc nullement comptés comme paiement, ni, à fortiori, comme partie du *nkomi*. Seuls les animaux domestiques sont considérés comme tel. Ils peuvent être consommés sur place ou être conservés en vie. La nourriture préparée, étant un présent, doit être consommée sur place. En principe on ne peut rien en emporter chez soi. Si pourtant, pour l'une ou l'autre raison, on la prend avec soi, il reste toujours interdit d'en laisser manger à des personnes qui n'ont pas assisté à la réunion funéraire. Quant à la nourriture crue, on est libre de l'emporter, s'il y a excédent.

Il peut y avoir des discussions au sujet du chien, comme j'en fus témoin un jour. Les offrandes comprenaient, non

---

(*) Dans la hiérarchie nkundó c'est toujours le plus jeune qui, sur l'injonction du Chef de famille, est chargé de l'exécution de toutes ces sortes de petites besognes.

un chien vivant, mais sa valeur en anneaux. Le chef de la famille du veuf réclama un chien en chair et os. Il donna comme raison que beaucoup de ses *biánanyí* étaient venues aux funérailles et que, à titre de remerciement pour leurs condoléances, il voulait leur offrir un chien. Comme il ne céda point, la famille de la femme fut bien obligée de remplacer les deux anneaux par l'animal exigé.

Ensuite le *ndonga* expose à la famille de la défunte que déjà il a apporté le *nsango*, le *likongá* et l'*etóo*. Actuellement il arrive que la lance et l'étoffe ne sont données qu'à ce moment, lorsque, notamment, on s'abstient des barrières et de la bagarre. Les paiements de passage sont alors remis simultanément. Si les deux agglomérations sont très rapprochées, on commence même à omettre l'envoi du *nsango*; un *bɔnambótsuó* va confirmer la nouvelle du décès auquel on s'attendait déjà et que le *lokolé* vient d'annoncer.

Puis la famille de la femme exige, un à un, divers versements. Chaque appel provoque une discussion. Car il est de mode de tirer ces palabres en longueur. De part et d'autre on examine le pour et le contre. La famille du veuf se fait un peu presser, sinon la cérémonie n'aurait plus l'air d'une palabre (ce qu'elle est en réalité), mais d'un simple paiement sans importance.

La famille de la femme, ayant rappelé les cadeaux de vivres offerts et accepté les versements déjà effectués, commence à demander qu'on lui apporte les autres valeurs du *nkunji*. Le clan du veuf expose son point de vue et immédiatement un membre du clan de la femme se met à battre le gong (*lokolé*) qui se trouve à proximité. Il n'y a plus moyen de comprendre le moindre mot de ce que dit le porte-parole du mari. Plein de courage et de patience africaine il continue son discours. Mais finalement il se voit bien obligé de cesser. Il demande donc qu'on fasse taire le *lokolé*. Sans succès, évidemment. On lui répond sèchement : « Si vous voulez qu'on cesse, apportez-nous un anneau ». Le mari se voit donc forcé de payer; sur quoi le bruit du *lokolé* cesse immédiatement, et la discussion peut continuer. Ce premier versement s'appelle, pour cette raison, *lokolé* (1).

Ensuite un jeune parent vigoureux de la défunte sort du groupe. Il se montre courroucé, bat des mains et défie le clan du veuf : « Envoyez quelqu'un des vôtres pour se battre contre moi, car je suis furieux de ce que vous avez laissé mourir d'inanition ma parente ». On lui répond avec force protestations : « Nous sommes amis, aucun sentiment hostile ne nous anime; ce n'est pas notre faute que notre épouse est morte ». Le premier répète son affirmation et son défi et ne cesse de leur reprocher le décès que lorsqu'on lui a remis un anneau nommé *bonkálé* = inanition.

Un autre jeune membre du clan de la défunte s'assied au milieu entre les deux groupes. On lui met un *etáka* (fourche en bois) au cou et il dit : « C'est ainsi que vous m'auriez traité si ma sœur vous eût abandonnés. J'étais exposé à devoir souffrir à cause d'elle et de vous. Rémunérez-m'en ». Et il ne s'en va qu'après avoir reçu un anneau, nommé pour cette raison *etáka* (2).

Ensuite sont réclamés, avec force gestes imitateurs et représentatifs (de la façon décrite pour les précédents) divers paiements chacun d'un anneau ou d'un couteau :

ikɛmɔ (*bendánga l'ikɛmɔ*), à cause des potions que la défunte a préparées pour son mari;

bandsingé = les paquets de vivres qu'elle lui a cuits dans les cendres;

---

(1) La première [illegible] pour l'[illegible] s'appelle [illegible] [illegible] [illegible]. Comparez la pratique identique lors du paiement de la dot (Chap. II, art. V, 2°).

(2) Ce n'est qu'une représentation d'une précision approximative, car le jeune homme n'aurait pas été traité ainsi. La mise de l'[illegible] est réservée à l'épouse même. Mais il représente le clan entier solidairement.

bainda = les portions de noix de palme qu'elle lui a préparées (les portions étant représentées par quelques petites mottes de terre posées sur des feuilles);

nkọ́ngi = les cils qu'elle lui a arrachés;

bọkẹngọ = parce qu'elle lui a coupé les cheveux (-kẹnga);

nsili = les poux qu'elle lui a enlevés de la tête (N. B. — Ce paiement peut être uni au précédent et être ainsi d'un seul *konga* pour les deux);

bompólo = les bains chauds qu'elle lui a fait bouillir;

mpuka = les paniers à poissons, parce qu'elle est allée à la pêche pour lui;

boingó = la civière sur laquelle le cadavre a été transporté;

bekọmbẹ = les lianes avec lesquelles le cadavre a été lié;

betóná (*itóná*) = les troncs de bananiers sur lesquels le cadavre a reposé (le cadavre en natte ou en cercueil est déposé sur deux troncs de bananiers mis transversalement);

bikọ́fọ = les fourches sur lesquelles se trouvait le lit où la femme est morte;

ikongo = une houe (réelle ou remplacée par un anneau) pour creuser la tombe;

ifaká = un couteau (idem) pour creuser la tombe;

yọ́ndọ́ = une hache (idem) pour couper les racines qui se trouveraient à l'endroit de la tombe (¹);

bombómbé wá nyang'éy'ôna = ceinture pour la mère de la défunte, afin qu'elle puisse la porter pendant le deuil;

bọtsé w'ilákó = la tête du cadavre, en l'honneur de ceux qui pleurent le mort en s'asseyant près de sa tête, c'est-

---

(¹) Un jour je vis la famille de la femme refuser la barre de fer donnée comme *yọ́ndọ́*, parce que cette même barre avait été donnée par eux-mêmes afin d'aider le mort à payer le *nkanga* (médecin-sorcier) pour sa divination (*bolingo*) lors de la maladie de la femme.

à-dire les tout proches parents. C'est le versement final et le plus important, consistant en trois à cinq anneaux.

Tous ces paiements réunis forment le *nkunji* et, hormis le *nsango*, le *likǫngá l'elóo* et les *byękǫ by'ǫ̃káko*, ils sont une sorte de *beéngo* (1). Ces *beéngo* n'ont pas tous la même importance. Aussi ne sont-ils pas toujours réclamés en entier. Les moins importants sont souvent omis : *bakęmo*, *bantsingá*, *baónda*, *nkóngi*, *bǫkęngǫ*, *nsili*, *bompálo*, *mpuka*.

Même certains autres peuvent être omis. La chose dépend non seulement des dispositions plus ou moins amicales qui animent les deux partis, mais surtout du nombre d'enfants que la femme en question a engendrés. Pour une femme stérile la famille se montre moins exigeante. Mais si la défunte a eu plusieurs enfants, elle ne cède pas, en arguant du grand profit dont leur fille a été pour le clan du mari.

En tout cas on réclame toujours au moins quelques *beéngo* en surplus du *bombémbé* et du *bǫlaá w'ilaká*. Ces derniers ne peuvent jamais être omis. La ceinture est un paiement exclusivement réservé à la mère et qui revient de droit au clan maternel.

Plus le montant de ces paiements funéraires est élevé, plus le gendre est le bienvenu. L'alliance est parfaite. Aussi, non seulement la famille de la femme réciproque-t-elle les bons sentiments en ajoutant encore quelques chiens, mais en outre le gendre sera très bien accueilli et réussira dans ses démarches, lorsque, après le deuil, il portera le montant de l'*ibóleóko* en vue d'obtenir une remplaçante de la défunte (2). Au surplus, si les relations ont été excellentes, il l'obtient aisément par anticipation, pour qu'elle le soigne pendant toute la durée du deuil.

L'omission des paiements funéraires est sévèrement sanctionnée. Le fait de négliger l'envoi du cadeau de faire-part suffit à lui seul à déclancher les sanctions, qui sont : la rupture de l'alliance; la perte des enfants, la faute du père équivalant à un reniement; enfin la molestation du coupable par l'esprit de la morte. Ainsi, à Bokátola (Bompela), on peut voir deux garçons, Bọtẹ́tsí et Ikembá, enfants de Bonyongela d'Ilángá et d'Ẹtáka de Bokátola. Ils sont maintenant incorporés dans leur clan maternel, pour cause de l'omission de l'envoi du *nsango*. A plus forte raison en est-il ainsi pour le *nkunji* entier.

---

(1) Cfr. chap. II, art. V.
(2) Cfr. chap. III, art. IV.

ARTICLE V. — SITUATION SOCIALE DE LA VEUVE.

Au chapitre III, articles II et IV, nous avons déjà constaté qu'aux yeux du Nkundó la mort du mari ne dissout pas le mariage : l'union continue, et même après le deuil elle n'est pas rompue *ipso facto*. Pour qu'elle cesse il ne suffit même pas que la femme soit prise et traitée comme épouse par un autre homme. Aussi longtemps que la dot n'a pas été restituée, la veuve continue d'« appartenir » aux héritiers du défunt et d'être leur épouse au sens expliqué au chapitre cité, article IX. Les diverses modalités dont peut se faire cette continuation du mariage *post mortem* ont été décrites au chapitre III, article II.

Nous y avons également vu que rien n'empêche la veuve de se remarier en dehors de la famille héritière et donc d'engager une union vraiment nouvelle et différente. Rien non plus ne l'y oblige. Elle est entièrement libre. Il n'y a d'exception — si l'on peut parler d'exception dans ce cas — que pour la veuve objet d'un testament et pour la *boalíá* (chap. III, art. II, *in fine* et art. III). Pour cette dernière il est même difficile de considérer son remariage avec l'aîné du défunt comme restreignant sa liberté. Car bien que de droit il soit obligatoire, il est volontaire en pratique et pourvu de garanties suffisantes de liberté dans les cas ordinaires. En effet, on sait qu'elle est d'accord pour cette union; ou bien elle peut toujours avoir recours au divorce si plus tard l'héritier la déçoit dans ses espoirs ou si la continuation de l'union s'avère moralement impossible.

Il serait oiseux et fastidieux de répéter tout ce que nous avons dit à ce sujet au chapitre III. Retenons seulement que le partage des veuves ne doit pas se comprendre comme un partage de personnes qui leur enlèverait la libre disposition de leur volonté et de leur cœur, mais comme le partage des droits dotaux qu'elles représentent. La liberté juridique du remariage demeure entière comme au temps où elles étaient jeunes filles. Elle peut bien subir des influences et même des atteintes authentiques plus ou moins graves d'après les circonstances, mais ce sont là des situations de fait et non de droit.

Si la veuve se juge — ou est jugée — trop vieille pour un remariage ou même désire garder à son mari défunt la fidélité de la continence, elle peut, au lieu de rentrer dans sa famille, continuer de résider dans le clan du défunt. D'ordinaire les héritiers ne s'y opposent pas et respectent ses désirs. Si elle a des enfants ou petits-enfants, la chose va de soi : ils sont heureux de garder auprès d'eux leur vieille mère ou leur grand'mère.

ARTICLE VI. — SITUATION ÉCONOMIQUE DE LA VEUVE.

Tout le temps que dure la réclusion, la veuve continue à vivre dans la famille de son mari défunt. Elle se fournit de vivres dans les cultures qu'elle avait établies. Les outils que lui avait remis son mari restent à son usage et elle s'en sert dès qu'elle le peut. Quant aux divers ustensiles qui doivent être détruits, ils sont remplacés par d'autres spécimens que lui prête la famille du défunt. Car elle ne peut plus faire usage de ceux qui lui ont servi durant la vie de son mari.

Pour mieux marquer la grandeur du deuil on omet souvent de se servir des produits des plantations établies par le défunt. Au lieu donc de continuer l'exploitation des cultures existantes de manioc et de légumes, la veuve s'approvisionne de préférence dans les champs des proches parents du défunt. Ou bien un homme qui a déjà jeté son dévolu sur elle met ses cultures à sa disposition. Sinon, si elle est de l'observance rigoureuse, elle doit acheter ce dont elle a besoin dans ce domaine.

Comme nous l'avons vu au chapitre VI, article II, la veuve n'a aucun droit sur les fruits de son activité. Ni l'argent qu'elle a gagné et qui est destiné aux besoins communs du ménage, ni les cultures qu'elle a établies, ni le poisson qu'elle a pêché, ni les chenilles qu'elle a ramassées en forêt ne lui appartiennent. Tout passe aux héritiers. Sa propriété se restreint aux objets qu'elle aurait reçus comme sa part personnelle dans la dot de sa fille, ou comme autre paiement exclusivement propre à la mère.

Toutefois, si la veuve demeure dans la famille du défunt, on lui laisse ses champs, ses outils, etc.; car dans ces conditions il n'y a aucune raison pour les lui ravir. Mais si elle se remarie ailleurs, les héritiers sont impitoyables. Le Nkundó ne veut d'aucune façon que la richesse familiale se disperse et s'éparpille : *lokuta lókisó lótéaw'lnyamó* = notre patrimoine ne peut pas *être* aliéné. Tel est le droit.

Les faits sont pourtant plus favorables à la veuve, du moins dans les meilleurs cas. Lorsque les relations étaient bonnes, la famille ne lui refuse pas quelque menu objet qu'elle désire garder. Dans les unions exemplaires on lui laisse les nattes qu'elle a tressées de ses propres mains et l'on partage à égalité les biens qu'elle a reçus de son mari: étoffes, perles, poules, chèvres et chiens même, voire parfois ce qu'elle a acquis avec le fruit de l'activité mixte des époux (plantations, élevage). Dans ce partage on se montre ordinairement généreux envers la veuve, et s'il n'y a qu'un unique objet on est bien disposé à le lui laisser.

Cette conduite est de pure générosité, car — comme il a été dit — la femme n'y a aucun droit. Elle était — autrefois — réservée aux unions particulièrement heureuses, eu égard surtout aux relations entre les deux familles et à l'affection qu'un des proches héritiers porte à la veuve.

A présent l'influence des Missions multiplie les cas de générosité envers la veuve et suscite la tendance à en faire une règle générale. Ainsi les bonnes familles chrétiennes, si elles ne sont pas contrecarrées par leurs parents païens, laissent à la veuve les objets qui ont été à son usage personnel : habits, ustensiles, malle, voire machine à coudre.

ARTICLE VII. — EFFETS ÉCONOMIQUES DE LA MORT.

§ 1. Dot et contre-dot.

La mort d'un des conjoints ne dissout le mariage qu'à un certain point de vue et sous l'aspect d'union entre telle et telle personne individuelle. Le mariage n'est rompu absolument que par le décès des deux conjoints (ou par le divorce).

La mort ne comporte aucun remboursement, ni de la dot, ni de la contre-dot (nkomí), comme le comporte le divorce. La femme étant décédée, tous ces paiements restent acquis aux parties respectives. A la mort du mari la veuve continue à appartenir aux héritiers; elle fait partie de la succession. Les enfants appartiennent au père et à sa famille; aucun nouveau versement n'est requis pour eux.

Il existe donc une très grande différence entre le divorce et la mort. Dans le divorce la dot doit être considérée plutôt comme un dépôt. Au contraire, dans le cas de mort, elle reste définitivement acquise. Cette différence infirme la théorie qui prétend que la dot n'est qu'une garantie et est plutôt favorable à la théorie d'une compensation pour la perte que subit le clan en donnant en mariage un de ses membres. En effet, en cas de divorce, la perte subie par le clan est annulée, puisque la femme rentre dans sa famille ou — l'éventualité commune — se remarie et est objet d'un nouveau versement dotal. Par contre, la mort de la femme, loin de faire cesser la perte, la perpétue. Cela ne veut pas dire que la dot ne constitue pas une garantie; effectivement elle en est une. Mais cette garantie est un effet de la dot et non sa raison d'être, ce qui est chose toute différente.

§ 5. Succession du mari.

Puisque nous n'étudions pas le droit de propriété des Nkundó, la question de l'héritage n'est pas, à strictement parler, du domaine de cette étude. Pourtant nous ne pouvons pas nous abstenir d'en dire un mot, puisque l'étude du mariage doit contenir naturellement un chapitre sur les enfants. Aussi, est-ce sous cet angle spécial que nous envisagerons la question. Ce qui nous intéresse ici c'est de savoir quels droits les enfants ont sur la succession de leur père. Quant à la veuve nous en avons déjà traité dans l'article précédent.

La succession du défunt comprend trois parties :

1° Les valeurs dotales, c'est-à-dire tout ce qui sert principalement à se procurer une femme : anneaux de cuivre et de laiton, objets en fer, veuves et filles en tant qu'elles représentent des valeurs dotales;

2° Les animaux domestiques : chèvres, chiens, poules, canards;

3° Les biens immeubles : arbres fruitiers, champs et cultures, clôtures de chasse, endroits de pêche, et les biens meubles : nasses, filets de chasse, arcs et flèches, boucliers.

Les valeurs dotales deviennent le bien commun des proches parents : chacun reçoit sa part de l'héritage. Les veuves sont dévolues aux frères du défunt, à ses oncles, à ses neveux ([illegible]), et cela conformément à leur hiérarchie dans le groupe, à leurs droits respectifs provenant, soit d'une aide financière prêtée au défunt en vue de l'acquisition d'une des femmes, soit de l'application des effets du régime de la *nkíta*. Il en est de même des anneaux (*bakonga*) et des objets en fer (*bifeko*). De la même manière les filles non encore mariées sont assignées aux parents divers, c'est-à-dire que les « pères » présidant au partage de la succession discutent et précisent les personnes qui ont le droit de toucher les dots qui seront plus tard versées pour elles. Parmi les fils, seul l'aîné reçoit une femme ou un certain montant de valeurs dotales en *bonáló* (1).

Voilà la règle ancienne. Actuellement un profond changement est déjà intervenu. Les propres fils ne sont plus exclus du partage. On leur donne, soit une femme, soit des anneaux en quantité suffisante, soit le droit à la dot d'une sœur, ou d'une cousine, si ceci est possible. Pour le reste, qu'on se réfère au chapitre II, article IV, § 2 et article XI, § 2 B, et au chapitre IV, article II.

Les animaux domestiques sont dévolus aux *biánanyí*, qui les portent avec elles chez leurs maris et de ce fait les font entrer dans le montant de la contre-dot. Quelques chèvres peuvent pourtant être attribuées à un des hommes de la parenté, qui en a besoin pour compléter le paiement d'une dot.

Quant aux autres biens (meubles et immeubles), ils passent directement aux fils. Le premier-né reçoit la part du lion et les biens les plus précieux, mais les puînés ne sont pas exclus du partage.

Il est à noter qu'un testament peut intervenir, assignant un objet particulier à un fils déterminé, ou excluant un des héritiers avec lequel le défunt a eu de graves démêlés. Un testament pareil est toujours exécuté, parce qu'on craint la vengeance du testateur qui fait suivre dans la mort celui qui commettrait une infraction. Même si le testament est manifestement injuste. On craint les représailles du défunt, ainsi qu'il en arriva à Iloko is'Efekele, de Lofeli. Il avait tué son propre frère Mpénda éá nkǫtonkale, parce que celui-ci, au lieu de lui laisser cet honneur, avait goûté de la bière fraîchement fabriquée, ce qui était une suprême offense. Mais comme la punition était tout à fait disproportionnée, toute la famille s'unit contre le meurtrier, qui fut obligé de fuir. A sa mort il déshérita tous ses frères en faveur de ses fils. Ce testament, jugé déraisonnable et injuste, ne fut pas respecté : l'unique frère d'Iloko, Bǫndęlę wâ Wilima, prit chez lui la favorite Bǫnyęngé; mais il ne tarda pas à mourir, ce qui fut attribué à la vengeance d'Iloko. Il y a quelques années, la famille se réunit pour arranger définitivement l'affaire de la succession. La part prépondérante fut réservée aux fils d'Iloko, mais une autre part fut attribuée aux autres parents, ceux-ci n'ayant pas été nommés dans la clause exclusive, qui se limitait aux Baefká Banángá, c'est-à-dire aux propres frères d'Iloko.

---

(1) Chap. III, art. III.

Les fils ne sont jamais déshérités. Si l'un d'eux a très mal agi envers son père, celui-ci, en mourant, lui refuse sa bénédiction (bokako w'ǫkįtoi) et lui donne une malédiction (bokako wâ to yǫ).

§ 3. Succession de l'épouse

Ainsi que nous l'avons vu au chapitre VI, article II, la femme n'a aucun droit de propriété sur les fruits de son activité personnelle ou commune aux conjoints. Par conséquent, sa famille ne peut rien réclamer en fait d'héritage : il n'y a rien à hériter.

Bien que tous les fruits de l'activité de l'épouse soient la propriété du mari, la généralité des hommes n'exigent pas le respect de leur droit dans toute sa rigueur. Il sied qu'ils abandonnent une partie ou le tout à la famille de la défunte, comme cela se fait envers la veuve (*). Aussi, après la *fête* qui clôture le deuil, les deux clans font l'inventaire des biens en question. D'ordinaire ce que la femme a laissé comme produits de son activité est partagé également entre les deux clans. Certains hommes sont assez généreux pour renoncer à tout. Si la morte avait une *ébina* ou si les beaux-parents donnent à leur gendre une remplaçante, c'est à elle qu'échoient ces biens. Elle hérite même des cultures établies par sa parente, pour autant qu'elles n'ont pas été détruites; ce qui n'a pas lieu autrement, car les plantations ne sont jamais laissées à la famille de la *défunte*.

Les seules choses auxquelles la femme a un droit strict sont les paiements dotaux divers et analogues que la loi nkundó lui attribue : chèvres et spirales et cadeaux de la mère au versement dotal; étoffe et ceinture funéraires. A la mort de la femme, ces biens — si elle ne les a pas déjà donnés à ses parents — passent à son clan. D'aucune façon le mari ne peut se les approprier.

Enfin, à sa mort, une femme peut léguer à sa fille un outil (couteau, houe, etc.). Cette coutume est surtout observée par une femme très active, afin d'inculquer à sa fille l'amour du travail. Pareil objet devenait souvent une pièce de famille, transmise de mère en fille à travers plusieurs générations. On l'appelle *botsikéjwá* (de *itsikola* = laisser à; *cfr.* le latin *reliquiae*) ou, chez les Bombwanja, *etiji*, termes qui s'appliquent aussi à d'autres objets compris dans la succession lorsqu'ils sont considérés séparément (globalement on les nomme *bokulo* = patrimoine, biens, ou *lisangó* = héritage). Or un *botsikéjwá* pareil ne peut jamais être accaparé par le mari.

(*) Voir article précédent.

ARTICLE VIII.

MORT DU FIANCÉ AVANT LE PAIEMENT DE LA DOT.

Nous traitons ici de la mort du mari durant les fiançailles, après le versement de l'ikulá ou du ndanga, mais avant le walo. La procédure de dissolution des fiançailles peut déjà nous faire supposer que la mort les rompt aussi sans difficultés spéciales. Et de fait, le fiancé étant mort, la femme devient libre. Elle peut donc rentrer chez elle, et l'on rembourse à la famille du défunt les paiements effectués.

Elle peut également demeurer dans la famille de son fiancé et y être prise en mariage par un des parents. Si tout est favorable à la continuation de l'union, le nouveau futur verse la dot; mais il ne doit pas réitérer les paiements de fiançailles, qui conservent leur validité. Si pourtant il appartient à une branche éloignée, la proche famille du défunt ne veut pas céder ses biens, et le nouveau fiancé doit s'acquitter lui-même de toutes les obligations dotales, à commencer par l'ikulá.

Il arrive que le mourant, dans ses dernières dispositions, enjoigne à sa famille de maintenir l'alliance. Dans ce cas, un des parents doit l'épouser. Si plus tard la rupture devient inévitable, les époux se séparent. D'ailleurs, si la femme n'est pas disposée à se remarier dans la parenté de son fiancé, celui-ci ne l'y force pas.

Cette pratique est basée sur la disposition du droit nkundó que les fiancés ont tous les devoirs et les droits d'époux.

Il n'existe donc rien chez les Nkundó qui ressemble à un lévirat. Même dans le cas cité d'un testament, l'obligation résulte uniquement de la nature sacrée de celui-ci.

ARTICLE IX.

MORT DE LA FEMME AVANT LE VERSEMENT DE LA DOT.

Deux cas sont à distinguer : 1° la femme meurt pendant les fiançailles; 2° elle meurt avant le *bosingo*.

§ 1. Avant le « walo ».

Comme il a déjà été dit, les fiancés jouissent de tous les devoirs et droits des époux. A la mort de la fille, le fiancé est tenu à remplir toutes ses obligations envers la défunte et sa famille (transport du cadavre, immolations, *nkunji*). Mais ses obligations ne s'arrêtent pas là.

Par le versement du *ndanga* (et, en pratique, déjà par l'*ikulé*) il s'est reconnu responsable de tout accident qui pourrait arriver, chez lui, à sa fiancée; et il a assumé l'obligation de parachever l'union par les versements ultérieurs.

La conséquence de ce fait est que la mort de la fiancée survenant avant qu'il ait satisfait à ses obligations, il est astreint à une forte indemnité (*mbólaka*) à ses beaux-parents, déçus dans leur espoir et frustrés de leurs droits. Le montant de cette indemnité varie avec les cas. D'ordinaire elle est à peu près égale à ce qu'il aurait dû payer normalement comme walo. D'où l'expression employée d'*énga ilóká* (*ikumbę* chez les Injólo et les Boángi) = payer la dot pour le cadavre.

Parfois la famille de la femme est moins exigeante, notamment quand elle tient beaucoup au gendre et le sait assez riche et généreux pour augmenter notablement le montant du *nkunji*, de l'*ibóléko* et de la dot pour une remplaçante. Le principe de l'indemnité est sauf; seulement l'aspect extérieur est changé et rendu moins humiliant.

D'autres fois elle hausse la somme à payer comme indemnité, soit par cupidité, soit parce qu'elle ne tient pas à cette union ou y est même opposée (cas qui était rare autrefois, mais qui est devenu plus fréquent à présent). Dans ces conditions on exige jusqu'à 100 et 150 anneaux. Tel le cas suivant, tout récent : Ilumbé de Mpámá (Boéndé) prend comme femme Lọkọkú de Bongili wà Ndọngọ́. Il verse 10 anneaux comme *ikulá-ndanga*. Lorsque quelque temps après il apporte les 40 anneaux de *walo*, son beau-père les juge insuffisants (ce en quoi il avait pleinement raison). La pauvreté du gendre apparaissant par cette modicité de valeurs et présageant son insolvabilité, la famille de Lọkọkú ne tenait pas beaucoup à ce mariage. Par conséquent, elle refusa d'accepter ces anneaux, qui restèrent donc en dépôt chez le *ndonga*. Après deux ans de cohabitation, Lọkọkú mourut (16 juillet 1933). La famille de la morte réclama 100 anneaux. Ilumbé ne put invoquer aucune excuse, ni aucune circonstance atténuante. Car s'il avait voulu remplir ses obligations, il aurait pu le faire, le délai ayant été assez long, et s'il se savait sans moyens, il aurait dû abandonner la femme.

Au temps jadis, il arrivait que le veuf et sa famille refusaient de payer. On en venait alors aux armes. Le droit de la guerre entrait en jeu : après la cessation des hostilités, le coupable devait indemniser toutes les familles de son parti qui avaient un des leurs tué ou blessé. Il s'exposait ainsi à voir tous ses biens confisqués et, s'ils étaient insuffisants, à se voir vendu comme esclave. Au lieu de courir des risques aussi graves, il trouvait plus sage de se soumettre tout simplement aux sanctions normales.

Le cas que nous étudions dans cet article peut se compliquer du fait que la femme réside dans sa propre famille, ou qu'elle appartient à un autre homme auquel on n'a pas encore remboursé la dot. Mais il est préférable de traiter ces complications dans des articles distincts.

§ 2. Avant le « bọsọngọ ».

Dans ce cas le veuf ne doit pas payer d'indemnité. Il doit pourtant parfaire la dot en livrant « l'esclave ».

S'il ne le remet pas, 1° l'alliance est rompue par le fait même. Il s'ensuit qu'il ne peut porter l'*ibóleóko* et qu'il ne reçoit pas de remplaçante; 2° la famille de la défunte a droit à une des filles, s'il y en a, sinon à un des garçons. C'est une compensation qui lui est *réservée* pour la perte du *bọsọ́ngọ*.

Il est évident qu'en pratique la famille de la femme peut se désister de ses droits; ainsi, par égard pour son gendre influent, généreux, bien disposé, escomptant un bénéfice financier et social supérieur. Les remarques analogues que nous avons faites tout au long de cette étude nous ont déjà familiarisés avec la « largeur d'idées » de ces populations.

On pourrait faire remarquer que le cas présent ne diffère guère du précédent, la famille de la femme se trouvant de toute façon indemnisée. Mais d'abord, si la femme n'a pas laissé d'enfants, la chose n'est point du tout identique. Ensuite, le *côté* financier même étant égal, l'aspect juridique est tout différent. La prise de cet enfant et le refus d'accepter l'*ibóleóko* ne sont pas considérés comme compensation. Les Nkundó affirment catégoriquement que le cas qui nous occupe ne donne nullement lieu au paiement d'une indemnité.

Cette constatation fait ressortir à nouveau la différence essentielle entre *jéngi* et *bọsọ́ngọ*, dont nous avons *déjà* parlé au chapitre II, article IX, § 2 et article XII, § 5, et suggère l'idée que le *walo* est constitutif du contrat matrimonial, tandis que le *bọsọ́ngọ* est la substitution d'une personne à celle que le clan perd par le *mariage* d'un de ses membres.

ARTICLE X.

MORT DE LA FEMME DANS SA PROPRE FAMILLE.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer à plus d'une reprise, le mari est responsable de sa femme, puisqu'elle lui « appartient » à cause de la convention clanique entre les familles. Cette stipulation du droit nkundó a pour conséquence que l'épouse est au risque du mari : il a à subir tous les préjudices qu'entraîne la mort de sa femme. Cependant ce principe général admet des exceptions dans les deux circonstances suivantes :

1° La femme meurt dans sa propre famille;

2° La femme meurt après avoir abandonné son mari pour un autre.

Dans cet article nous examinons le premier cas, réservant le second pour l'article suivant.

Si la femme meurt dans sa propre famille, l'exception est soumise à la réalisation de certaines conditions. Distinguons les divers cas possibles :

1° La femme rentre dans sa famille, parce qu'elle est exaspérée par les traitements injustes que lui inflige son mari. Celui-ci ne remplit pas ses devoirs envers elle, la maltraite injustement, etc., comme nous avons vu au chapitre VI, article III. La situation n'est plus tenable. Le mari est manifestement en tort, et la femme est libre de chercher un peu de tranquillité chez ses parents. Or, dans ces conditions, si elle y meurt avant que le mari ne soit venu l'y reprendre en arrangeant la palabre au moyen d'un *bọ́ndọ*, il n'a rien à réclamer. C'est lui-même qui par sa façon injuste d'agir s'est attiré cet embarras. Il est obligé d'exécuter les paiements funéraires. De par les relations tendues entre lui et son beau-père, l'alliance est rompue. C'est pourquoi, d'ordinaire, il refuse de payer le *nkunji* si, du moins, il n'a pas d'enfants de cette femme. Si nonobstant la présence de progéniture il ne paie pas, les enfants lui sont ravis par la famille de leur mère.

Ce cas était rare autrefois. Les maris jeunes et fougueux n'existaient pratiquement pas. C'étaient les vieux qui se réservaient les femmes. Devenus, par leur âge et leur expérience de la vie, plus rassis, plus calmes, plus raisonnables, ils ne se jetaient pas dans une aventure qui devait nécessairement tourner à leur désavantage. A présent les mariages étant devenus plus précoces, le cas peut se présenter plus facilement; quoique, d'autre part, la rupture définitive survienne le plus souvent avant l'éventualité décrite.

2° La femme abandonne son mari sans motif juste, et rentrée dans sa famille, y meurt. Autrefois, ce cas ne se présentait que tout à fait exceptionnellement (chap. VIII, art. II, § 1, A). Si avant la mort de la fugitive une guerre n'était pas intervenue (qui, d'office, clôturait l'affaire), le mari avait tous les droits au remboursement ou au remplacement de la morte par une autre épouse. Le cas est donc identique au suivant. Seulement, il n'y a plus question de faire renvoyer le cadavre, et s'il voulait rompre l'alliance définitivement, le mari ne devait même pas payer le *nkunji*.

Actuellement cette situation est devenue bien plus fréquente. Elle ne présente aucune difficulté spéciale; l'ancienne coutume continue d'être observée.

Il est presque oiseux de remarquer que des transactions à l'amiable peuvent intervenir entre le mari et ses beaux-parents quant au remboursement total ou partiel de la dot. Voici un cas typique : Bọnjẹlọ́ de Iámbo (Bonkoso) hérite de Boñé, fille de Lokálámbá ö Ibele de Bongunda. Après X années elle quitte son mari, rentre chez elle et y meurt. Son père transmet le cadeau de faire-part et y ajoute même des chiens, parce qu'il tient à cette alliance. Le cadavre n'est pas envoyé, parce que la femme étant morte d'une maladie infectieuse et se décomposant rapidement, on redoute la contagion. Lokálámbá présente sa fille cadette Mbangó à titre de remplaçante. Mais comme elle est toute jeune, Bọnjẹlọ́ n'en veut pas. Il se contente d'une indemnité, parce que — au demeurant — il tient également à rester en bons termes avec son beau-père. Celui-ci lui envoie 22 anneaux à titre d'*ilẹngẹ́* (esclave) et l'affaire est ainsi close.

3° La femme est rentrée dans sa famille de sa propre initiative, afin de visiter ses parents, les soigner, ou pour participer à la pêche commune de la famille, pour chercher sa provision de chenilles comestibles, ou pour tout autre motif. Dans ce cas, la responsabilité passe du mari aux parents. La nouvelle du décès doit être portée au mari par la famille (toujours, s'entend, par l'entremise du *ndongo*). Ayant reçu la nouvelle, le mari accuse ses beaux-parents : « *[illegible]* = vous m'avez tué ma femme ». Il exige qu'on lui envoie le cadavre pour qu'il le lave, le pare convenablement et pleure la défunte. Ensuite il renvoie le cadavre avec le *ndongo* en exigeant qu'on lui substitue une autre épouse, ou s'il n'y en a pas de disponible, qu'on lui rende la dot. Aussi longtemps que son beau-père n'a pas accompli ces obligations, le mari ne porte pas les paiements funéraires. Si, en outre, la famille de la défunte se montre récalcitrante ou trop lente, il pratique l'*ikékelo*, c'est-à-dire qu'il retient une parente à lui, mariée dans le clan de la défunte, pour en toucher la dot. De cette façon, il rentre dans ses droits financiers : les deux dots se compensent et ainsi l'affaire est arrangée définitivement. Il est évident que, dans ce cas, il conserve tous ses droits sur les enfants.

A plus forte raison cette solution s'applique-t-elle dans les cas où la famille a elle-même appelé leur fille ou parente.

Il peut arriver que, la femme tombant malade chez ses parents, le mari veut la soigner lui-même. Il exige de son beau-père un gage (*ndanga*) et témoignage de ce que la maladie a débuté chez lui. S'il omet cette précaution et que son épouse meurt, il ne possède aucun moyen juridique pour réclamer l'indemnisation.

4° Une solution identique à la précédente s'impose même lorsque la femme se rend chez ses parents à l'intention personnelle de son mari, afin de lui chercher certains objets dont il a besoin, comme de la bière pour une fête, des valeurs pour régler une palabre, etc. Cela vaut même si le mari l'a envoyée expressément dans ce but.

Pourtant ce cas donne aisément lieu à d'âpres discussions. La famille de la femme tâche de repousser les réclamations du mari en lui objectant que c'est lui-même qui a envoyé son épouse, ou, du moins qu'elle est venue chez eux uniquement pour ses intérêts à lui. Néanmoins, en fin de compte, c'est le mari qui a raison et qui gagne le procès (¹).

5° La femme rentre chez elle malade. Comme nous l'avons vu au chapitre VI, art. III, § 2, les parents n'acceptent pas de soigner leur fille si le gendre ne leur donne pas — toujours par le *ndonga* — un *ndonga* en témoignage de ce qu'elle était malade au moment où elle le quittait. Ce faisant le mari se reconnait responsable de toute suite que pourrait avoir la maladie. Par conséquent, en cas de décès il ne peut rien réclamer.

Comme la responsabilité civile du décès est imputée au mari, celui-ci en est averti par le *ndonga*, mais la famille ne lui envoie pas l'anneau de faire-part. C'est le *ndonga* de la maladie qui remplace le paiement. Le veuf demande qu'on lui fasse parvenir le cadavre pour lui rendre les derniers offices, ce qui lui est toujours accordé. Pour le reste il n'y a rien de particulier; tout se fait comme si la femme était morte chez son mari.

6° La femme est répudiée par son mari. Ce cas arrivait jadis uniquement lorsque la femme se conduisait très mal et se montrait incorrigible. Comme nous l'avons vu au chapitre VIII, art. II, § 1, n° 2, le mari ne la renvoyait pas dans sa famille, mais l'attachait à la fourche (*eléka*) jusqu'à ce qu'il fût remboursé. Le *ndonga* intervenait parfois pour la libérer, mais de ce fait prenait sur lui la responsabilité de la restitution de la dot. Dans cette der-

---

(¹) Un séjour de vingt-quatre heures n'est pas reconnu suffisant pour faire retomber sur la famille de la femme la responsabilité civile de la maladie, ni donc du décès.

nière éventualité, la femme mourant dans sa famille, le mari avait droit au remboursement comme lors d'un divorce. Nous revenons donc ici aux cas décrits sous 2° et 3°, avec les modalités différentes, selon que le veuf voulût ou non continuer l'alliance.

A présent la situation a complètement changé. L'*eláka* n'est plus permis par l'Administration coloniale. Par conséquent, l'homme qui veut se défaire de son épouse incorrigible fait en sorte qu'elle l'abandonne de sa propre initiative. Et l'on revient au cas 3°.

Si le mari a renvoyé lui-même son épouse en la remettant au *ndonga*, ses beaux-parents lui refusent l'indemnité et la restitution de la dot et souvent ne veulent même pas accepter le *nkanji*. En effet, ils lui répondent qu'il n'avait pas à répudier la femme qu'il s'est choisie librement. Aussi la généralité des hommes recourent-ils au procédé de l'alinéa suivant. Il existe pourtant des circonstances où cette façon de faire est plus difficile, notamment pour les monogames, car son exécution exige plusieurs semaines, parfois plusieurs mois. Entre-temps la femme fait comme bon lui semble, néglige son mari, de sorte que celui-ci se trouve pratiquement dans la condition d'un célibataire.

L'évangélisation a ajouté une seconde difficulté. Le mariage catholique est indissoluble. Pour les catéchumènes et les chrétiens qui veulent se marier il s'agit donc d'être prudents. Avant de les admettre au mariage religieux nous exigeons qu'au moins le *walo* soit terminé. Mais les jeunes gens ne connaissent le tempérament et la valeur de leurs fiancées que par l'expérience. Dans la presque totalité des cas ils font donc cette expérience chez eux avant le *walo*, selon la coutume ancestrale. Ensuite, si l'une des deux parties est païenne (ce qui arrive très fréquemment), les lois disciplinaires des Missions catholiques au Congo leur imposent une préparation de six mois minimum au poste de Mission ou dans un catéchumônat. Or, il arrive que pendant cette période expérimentale les fiancés se reconnaissent des défauts qui leur font prévoir une vie conjugale pleine de difficultés et suivie d'une rupture. Il est donc préférable qu'ils prennent les mesures voulues avant le mariage. Généralement ces difficultés proviennent de la femme. Le sexe féminin n'a été atteint par l'évangélisation que dans une mesure extrêmement minime, surtout parce que les parents païens, qui ne s'opposent pas à la christianisation et l'éducation de leurs garçons, prennent leur revanche sur les filles : ils redoutent notamment chez elles une opposition aux mariages précoces ou la fuite vers les centres. Pour ces gens donc il est pratiquement impossible de tourner la difficulté de la façon mentionnée. Comme le cas n'est pas prévu par la loi ancestrale et que, d'autre part, la majorité des détenteurs indigènes du pouvoir sont nettement indifférents, si pas hostiles, à l'évangélisation et à la stabilité du mariage chrétien, aucun compte n'est tenu de ces circonstances spéciales, au grand détriment des jeunes gens, qui se trouvent ainsi coincés entre leur conscience et leurs intérêts temporels (qui dans ces cas ont une forte répercussion sur leur vie morale). L'attitude de la presque totalité des *chefs* et juges n'est pas, dans cette matière, contraire à la lettre de la loi ancestrale, — puisqu'elle ne connaissait pas le cas, — mais elle est bel et bien en opposition avec son esprit.

7° Les époux se rendent ensemble dans la famille de la femme. La maladie et la mort survenant lors d'une visite pareille sont imputées uniquement au mari, qui en garde tous les risques, sauf, évidemment, si le mari, rentrant chez lui, la femme ne le suit pas, mais reste chez ses parents. Dans ce cas, en effet, nous retombons dans la solution du n° 2.

8° Ici nous reprenons l'éventualité indiquée à la fin de l'article IX, § 1, c'est-à-dire que la femme meurt dans sa famille avant le versement du solde. Si le mari est en tort (Cfr. sous 1, 3 et 7), la solution donnée à l'article en question garde toute sa valeur : la « responsabilité » du mari reste entière. Dans les autres cas, elle est diminuée, mais non enlevée. En effet, deux règles juridiques entrent en conflit. D'une part, la « responsabilité » du mari qui ne s'est pas pleinement acquitté de ses obligations, et, d'autre part, la « responsabilité » de la femme qui n'est pas restée chez son mari. Pour employer une comparaison du domaine de la comptabilité, il y a, des deux côtés, du débit et du crédit. Mais ce dernier est surtout du côté de la famille de la femme, car au moment de la mort la femme n'est pas encore épouse au sens plein du mot. Par conséquent, le mari doit payer une indemnité. Mais la mort de sa fiancée dans sa famille constitue pour lui une circonstance atténuante et de ce fait l'indemnité est diminuée et il suffira qu'il paie une petite moitié, c'est-à-dire environ 25 à 35 anneaux.

Conclusion.

Les explications données peuvent sembler un peu prolixes. Il était néanmoins utile d'indiquer toute la variété des cas possibles, afin d'en déduire la règle et de saisir sur le vif la base du système. Il appert ainsi de toutes ces considérations que la femme est entièrement au risque du mari, qui a à subir le préjudice qu'entraîne la perte de la femme. Elle lui appartient réellement et non à sa famille, et cela malgré l'impression contraire qu'on pourrait avoir comme si la femme appartenait plus à ses parents qu'à son mari. Car même dans les cas où elle meurt chez eux, après s'y être rendue pour un motif juste, son décès est considéré comme une injustice faite au mari, puisque la place de l'épouse est au foyer conjugal. C'est là la règle générale. Par exception, la femme redevient au risque des parents, c'est-à-dire que les parents redeviennent responsables, dans des cas spéciaux déterminés par le droit.

ARTICLE XI.

MORT DE LA FEMME CHEZ UN AUTRE HOMME.

Ici nous examinons ce qui arrive lorsqu'une femme ayant quitté son mari s'est rendue chez un autre homme et y meurt avant la restitution de la dot au premier. Deux cas peuvent se présenter :

1° Le walo a été versé par le second mari, mais n'a pas encore été restitué au premier. Celui-ci a droit à la restitution de la dot, tout comme si la femme n'était pas morte (chap. VIII, art. III), tandis que les règles données à l'article précédent sont applicables au nouveau mari.

2° Le walo n'a pas encore été versé; le second mari doit se conformer aux règles données à l'article IV, § 1, et article X, n° 9. Le premier mari doit rentrer dans ses droits, selon les règles indiquées au chapitre VIII, article III.

Voici deux exemples récents :

Homi yà Lokọmbẹ, fille d'Ikotama de Bọntọkẹ wà Yôyokondo (Bongili), est mariée à Baleka de Nkilẹnjálô (Losenge, Bombwanja). Un jour elle se rend à Bempombé pour se faire baptiser par le missionnaire protestant. Au retour, Humbé d'Iambo (Bonkoso) la retient, désirant l'épouser. Il donne l'*ikulá* à Ikotama. Peu de temps après, Homi meurt. Humbé doit payer une forte indemnité, équivalente à la totalité de la dot, au père d'Homi, qui, lui, doit rembourser Baleka.

Ambá, fille de Nkálanga d'Iluté (Bongili), était mariée à Yônjwa de Boimbo. Elle quitte celui-ci pour Bengóngó de Boamba, qui verse l'*ikulá*. Un jour Bengóngó, revenant de voyage, Ambá court à sa rencontre pour lui souhaiter la bienvenue, mais dans sa hâte elle heurte la souche d'un arbrisseau, trébuche et tombe. Sa chute a dû causer des lésions internes, car elle a été forcée de garder le lit, et peu de temps après elle mourut. Bengóngó a dû payer une indemnité de 30 anneaux plus 2 esclaves, soit au total 60 anneaux, à Nkálonga, qui, lui, a remboursé le premier mari.

A ce cas nous pouvons assimiler le décès d'une épouse survenu chez son mari, mais décès causé par un autre homme, soit que celui-ci ait eu avec elle des relations diverses, soit qu'il l'ait rendue enceinte, ce qui a entraîné sa mort. La responsabilité de cette double éventualité incombe à l'amant, qui doit indemniser le mari. L'indemnité est toujours très forte, équivalent au montant d'une dot et davantage (7).

La colonisation a donné naissance à un nouveau cas juridique, non prévu par la loi ancestrale des Nkundó : Si une femme, profitant de la liberté lui octroyée par la législation coloniale, se rend dans une Mission pour se faire instruire et s'y engager dans un mariage monogamique et qu'elle y contracte une maladie dont elle meurt (à la Mission, à l'hôpital, ou même dans sa famille, circonstances de lieu qui n'ont aucune importance juridique), nous nous trouvons devant un cas tout neuf. En effet, le mari ne considère plus la femme comme étant sienne, puisqu'elle l'a abandonné, bien que théoriquement elle continue d'être son épouse. D'autre part, elle n'est pas rentrée dans sa famille et ne s'est pas rendue chez un autre homme.

Les maris polygames veulent en rejeter la « responsabilité » sur les parents de la femme. Mais de fait ceux-ci n'y sont pour rien Il serait injuste de les mêler à cette question.

La Mission n'est pas mise en cause par eux. Elle rend d'ailleurs service à la femme et à toute la société en tâchant de l'élever moralement et culturellement.

Que faut-il penser de ce cas ? Nous avons vu à l'article précédent que l'épouse est aux risques du mari. A cette règle générale la loi *nkundó* formule quelques exceptions que nous avons exposées, en dehors desquelles toutefois la règle reprend son empire, puisque les exceptions sont de stricte interprétation. Ainsi dans le cas qui nous occupe, où par conséquent le préjudice doit rester pour le compte du mari.

---

(7) Cfr. chap. I, Ire partie, art. V, § 1, et chap. VI, art. VII, § 6.

Cette interprétation est en outre à encourager pour le motif suivant :

Le but de la législation en cause est de protéger la liberté dans cette matière d'une importance capitale et de favoriser la monogamie ou l'abandon progressif de la polygamie. Forcément les polygames — en bloc — doivent en pâtir de façon ou d'autre. La lutte contre un abus ne saurait se concevoir sans que les personnes qui s'y livrent soient atteintes.

Pareils cas sont encore très rares, mais leur fréquence peut augmenter avec les progrès de l'évangélisation.

Nous devons terminer par une remarque qui se rapporte à l'un et à l'autre des deux derniers articles. La cause du décès n'a aucune importance juridique. Les solutions données ne diffèrent pas, que la mort soit d'origine organique ou criminelle. Seulement, dans ce dernier cas, l'assassin doit payer une indemnité qui est remise à la personne préjudiciée, mari ou famille de la femme; de sorte que, de toute façon, il est satisfait à la justice.

Il peut arriver que la femme soit assassinée pendant une visite chez une parente de son mari, où elle s'est rendue sur le désir de ce dernier. Dans cette éventualité le mari de la belle-sœur est responsable. Il doit indemniser le mari de la victime, tandis que lui-même a droit à l'indemnisation de la part de l'assassin. Pour simplifier cette procédure, l'assassin peut payer directement au veuf : la justice est toujours sauve. Mais en aucun cas l'indemnité ne revient au père de la victime, car celle-ci appartient juridiquement et économiquement à son mari, et nullement au père, dont l'indemnisation consiste dans les paiements funéraires.

CONCLUSIONS.

1° La mort ne rompt l'union conjugale que dans la personne qui vient de mourir. De la part du conjoint qui reste en vie la rupture n'est consommée que par d'autres procédés. Si le mari est mort, la veuve reste épouse des héritiers et n'est libre que par la restitution de la dot. A la mort de l'épouse le mari peut épouser une remplaçante.

Le remariage de la veuve sans restitution dotale (et donc sans nouvelle dot) ou du veuf avec une remplaçante est considéré comme continuation de l'union préexistante et non dissoute. Cette continuation n'est pourtant pas absolue. En effet, elle n'est parfaite qu'au décès du mari, auquel cas sa parenté hérite de tous ses droits, donc aussi de ses droits sur les *femmes* qu'il a acquises au moyen de son capital. Au contraire, pour que le veuf continue l'alliance, un nouveau versement dotal doit intervenir.

Cette différence entre les deux cas provient de ce que la dot est liée à la « possession » de la femme qui y reste sujette et qui, de ce fait, devient, après la mort de son mari, l'épouse légale des héritiers. Ce n'est que sa propre mort qui enlève tout support à la dot, qui devient alors une valeur purement matérielle.

C'est pourquoi l'expression nkundó de « continuation du mariage » est équivoque. Pour le veuf le mariage persiste au point de vue familial. Mais du point de vue juridique il y a nouveau mariage, puisque pour la remplaçante il paie une nouvelle dot, ce qui fait un contrat absolument nouveau. Ce n'est que pour la veuve que le mariage persiste réellement aussi longtemps que le divorce n'est pas intervenu entre elle et les héritiers du mari *défunt*. Dans sa personne le contrat garde toute sa valeur, tandis que les obligations du mari sont *transférées* aux héritiers. De ce *côté-ci* il y a simplement changement de personnes, des sujets du contrat, qui n'est donc nullement *annulé*. Il s'agit ici d'un remplacement dans l'office de mari.

Ce qui précède doit s'entendre de la convention financière ou contrat dotal, comme nous l'avons expliqué au chapitre III, article IX. Car, pour ce qui est du pacte conjugal ou contrat de consentement, il est annulé par la mort, puisque tant l'héritier que la veuve doivent, pour devenir effectivement mari et femme, intervenir par de nouveaux actes. La continuation du mariage, comme s'expriment les Nkundó, n'est donc que la persistance de la convention dotale entre les familles, et nullement la continuation du pacte conjugal entre les deux individus.

Il serait souhaitable qu'un moraliste examinât à fond la valeur philosophico-théologique de ce mariage continuant après la mort d'une des parties. Personnellement, pour ce qui de la veuve et sous condition que par ailleurs rien ne s'y oppose, j'opine pour la validité. Le consentement, en effet, est exprimé de la part de l'homme par le versement des *bekuedi*, et de la part de la femme par le fait d'accompagner l'homme en qualité d'épouse.

2° Au point de vue économique le décès ne change pas la situation qui existait durant la vie. Les divers versements dotaux restent acquis aux parties respectives. La différence avec le divorce est donc considérable et très nettement marquée, comme il est indiqué au chapitre VIII, article III, Conclusion.

3° Les règles juridico-financières confirment la conclusion du chapitre VI, article II et suivants, que l'épouse appartient de droit comme de fait à son mari, quoiqu'elle ne sorte pas de son clan.

4° Elles corroborent aussi la conclusion du chapitre II, article IX, § 5 : que des divers paiements dotaux c'est le walo qui est l'élément essentiel pour le contrat matrimonial.

5° Enfin, elles démontrent la prépondérance juridique de l'union conjugale sur la société familiale ou clanique, nonobstant les faits apparemment contraires qu'on peut souvent observer.

CHAPITRE X.

ENFANTS.

Une étude sur le mariage serait incomplète sans un chapitre traitant des enfants. Leur procréation et leur éducation constituent le *finis operis*, l'effet naturel de l'état conjugal, état qui pour l'homme, être raisonnable, est la seule forme légitime de pourvoir à la propagation de son espèce, fin propre de la vie sexuelle.

Cette matière se prête à plus de développements que nous ne lui en donnons ici. Nous passons sous silence nombre de données intéressantes s'y rapportant, mais débordant les limites que nous avons tracées à cet ouvrage. Nous excluons, par exemple, la question de l'adoption, qui n'examine pas les enfants du point de vue matrimonial, mais ressort du domaine purement familial et social.

Même ramené dans ces bornes, ce chapitre, si nous traitions le sujet avec toute l'ampleur qu'il mérite, en viendrait à former à lui seul un volume entier. Nous devons donc en rester aux généralités, ne relevant que les cas particuliers les plus fréquents et les plus communs.

Pour ce qui concerne l'ordre suivi dans l'exposé de ce chapitre, nous étudierons successivement, après quelques notes préliminaires (art. I) :

Art. II, la conception et la gestation;
Art. III, l'enfantement;
Art. IV, l'allaitement;
Art. V, l'imposition du nom;
Art. VI, la question des jumeaux;
Art. VII, la circoncision;
Art. VIII, l'éducation;
Art. IX, les droits sur les enfants.

[p. 463]

ARTICLE I. — PRÉLIMINAIRES.

§ 1. Généralités.

Les Nkundó aiment avoir des enfants; non seulement, comme le prétendent parfois des coloniaux trop superficiels, des filles, mais tout autant des garçons. Il est vrai que la fille porte en elle l'espoir d'une dot et tout ce qu'elle représente pour les polygames avides de gloire païenne et de plaisirs charnels; mais en fait, il est rare de devoir constater cette préférence pour les enfants du sexe faible. Ce qui se rencontre, tout comme en Europe d'ailleurs, c'est le désir de voir naître un enfant de sexe déterminé, quand, par exemple, l'autre est déjà abondamment représenté dans le ménage. Ainsi l'indigène qui a déjà plusieurs garçons et aucune ou une seule fille fait des vœux pour leur voir s'ajouter une sœur. La chose est d'autant moins étonnante que la sœur est, ici, le moyen indiqué, et parfois unique, pour acquérir une épouse. D'autre part, le père dont la progéniture appartient exclusivement, ou presque, au sexe féminin, désire ardemment la naissance d'un fils, héritier des fruits de son travail et qui pourra lui donner aide et assistance dans sa vieillesse, en lui construisant une case, en défrichant la forêt, en lui apportant du gibier ou des produits de la pêche.

De fait, on entend rarement exprimer ces préférences. On reçoit plutôt l'impression que le Nkundó *aime* les enfants comme tels et aussi — les deux motifs étant inséparables dans la pratique — parce que, quel que soit le sexe, ils contribuent puissamment à renforcer son influence sociale.

On prétend parfois que les indigènes ne refusent pas les enfants parce que leur venue ne les *gêne* nullement, ni ne leur impose des charges financières écrasantes : ils ne leur coûtent rien à élever, tandis que chez les Blancs leur entretien, habillement, nourriture, instruction, placement entraînent des *frais* considérables. On ne peut contester que autant l'Européen moderne est exigeant à tous ces points de vue, enchaîné, bloqué par la multitude toujours croissante de ses besoins, autant la vie matérielle de l'indigène est simple et ses nécessités réduites au minimum indispensable. Toutefois, on n'en peut nullement conclure qu'il lui est tout aussi aisé d'élever une grande famille avec beaucoup d'enfants que de n'en avoir qu'un nombre plus restreint à sa charge. Sans parler d'habillement, — au temps présent surtout, — la nourriture des enfants grandissants l'oblige à défricher une plus vaste étendue de forêt, à se donner plus de peine pour les divers procédés de chasse ou de pêche; et lorsque le moment de chercher une épouse est venue pour ses fils, c'est encore lui qui devra se démener afin de leur procurer les valeurs nécessaires pour la dot.

De son côté, la femme nkundó autant que l'homme, sinon davantage, aime à transmettre la vie. La gestation peut bien la rendre maussade et grognarde et parfois lui susciter des peines, mais elle les supporte et ne pense pas, en règle très générale, à se priver pour ces raisons du bonheur de donner naissance à un petit être mignon, de l'allaiter, de le porter dans ses bras ou sur son épaule. Les embarras et les douleurs de la maternité ne la rebutent point. Quoique plus tard, lors du versement de la dot pour sa fille, sa cupidité la poussera à réclamer à hauts cris le paiement auquel elle a droit, voire parfois l'incitera à briser l'amour de son enfant à cause du retard dans cette opération financière, cette échéance n'apparaît pas à l'horizon de ses pensées avant que le moment n'en soit arrivé.

Elle porte à son enfant un amour parfaitement naturel, maternel, pour tout dire en un mot.

N'y a-t-il donc pas d'exceptions à cette règle générale? Oh! oui, et le contraire étonnerait de la part d'une population païenne dont toutes les passions ont libre jeu ou, tout au plus, ne sont refrénées que dans une mesure très limitée, et dont l'amour est loin d'atteindre la perfection qu'on peut rencontrer chez un peuple ennobli par quinze siècles de christianisme. D'ailleurs, — toutes les pages précédentes en témoignent, — nos Nkundó ne sont pas façonnés dans un moule uniforme, comme certains ouvrages coloniaux et ethnologiques en suggèrent l'impression. On trouve ici toutes les différences individuelles, bien que pour l'observateur européen elles ressortent moins, car d'ordinaire nous approchons les indigènes en bloc et notre contact avec eux est, souvent, trop peu personnel.

§ 5. Avortement.

Un terrible ennemi de l'amour maternel est la pratique de l'avortement, que les Nkundó ont toujours connue. Nous ne pouvons exposer ici toutes les recettes en usage à cette fin. Il nous suffira d'énumérer les motifs qui les incitent à y recourir. Ce sont :

1° La lascivité de la femme : la génération et ensuite les soins de l'enfant l'empêchent, dans une certaine mesure, de s'adonner au plaisir charnel. Cette cause d'avortements était inexistante autrefois, ou du moins très rare. Inutile de dire qu'elle est devenue plus fréquente, particulièrement dans les centres, où elle ne cesse d'augmenter et où, en outre, les « ménagères » attitrées ou occasionnelles apprennent l'emploi de nouveaux moyens stérilisateurs ou avortifs;

2° L'antipathie ou une colère persistante contre le mari peut pousser la femme à empêcher la conception ou à en détruire l'effet;

3° L'affaiblissement excessif de l'organisme maternel, causé par des conceptions et des accouchements multiples à des intervalles trop rapprochés;

4° L'encombrement, la difficulté de surveiller, de porter, de soigner beaucoup de petits enfants : bálota bokekęsano wȁ bȁna nsátélá nsátélá. Cette raison a surtout une influence sur les danseuses renommées.

Il va sans dire que plusieurs de ces motifs peuvent être réunis dans la même personne. Ainsi j'ai connu le cas d'une femme qui avait pratiqué l'avortement de son huitième enfant. Ses accouchements réitérés, joints à une activité soutenue, avaient fortement diminué ses forces. Une palabre avec son mari fit déborder la mesure et elle résolut de se défaire du fruit qu'elle portait dans son sein.

Sauf ces exceptions, l'indigène de cette contrée désire ardemment voir sa personne se prolonger dans une nombreuse progéniture (¹).

Il convient d'attirer l'attention sur le danger de voir augmenter les avortements pour un nouveau motif, la honte d'un accouchement extramatrimonial. Comme nous l'avons vu au chapitre I, IIᵉ partie, article IV, § 3, de temps immémoriaux la grossesse prématrimoniale n'engendre ni remords ni palabres. L'enseignement de la morale chrétienne doit étendre tôt ou tard le sentiment de la honte à ce phénomène. En expliquant le mal de la fornication on devra donc avoir soin d'insister également sur le mal bien plus grand qu'il y a à transgresser le cinquième commandement par l'avortement.

L'avortement volontaire n'est pas considéré par le Nkundó comme une faute morale (²). A ses yeux, le fœtus imparfaitement formé, non viable, n'est pas encore un homme. Ce n'est qu'un être humain en formation, *in potentia*. D'où la coutume d'enterrer l'avorton dans la

---

(¹) Ailleurs il n'en est plus de même. On cite les exemples des régions déjà « plus civilisées » : environs de Coquilhatville, région de Losanganye.

(²) Mentalité qui existe également en Europe, actuellement, selon HAESECOUR, dans *Kultuurleven*, VI, nᵒ 1, p. 21 (1935), et la brochure y citée du Prof. D. Schockaert.

case, ou tout près. Ainsi le génie qui a procuré la grossesse se voit respecté et réitérera son action bienfaisante (¹).

Mais s'il est volontaire, l'avortement est toujours une faute familiale ou sociale, car il prive la famille d'un membre sur lequel elle pouvait compter. Toutefois, si la chose arrive à une jeune fille-mère, il n'en est fait que peu ou pas de cas, parce que personne ne peut se considérer comme lésé; tout au plus gronde-t-on la coupable. Au contraire, pour une femme mariée l'infraction est des plus graves. Son mari a un droit strict sur le fœtus qui aurait dû devenir son enfant. Comme punition, il ne peut pas battre ni maltraiter la criminelle, l'état de celle-ci ne permettant pas de violences, mais il peut l'abandonner à son sort et lui refuser toute assistance, spécialement en omettant de lui apporter le bois de chauffage dont elle a un si grand besoin dans cette situation. Car elle lui a causé un tort immense, elle a agi avec une réelle malice (aônjókel'i-nkúnyá, dit-il), puisqu'il l'a épousée principalement pour qu'elle lui donne une descendance. Si elle meurt c'est sa propre faute. Sa famille même ne la soutient pas, car elle serait accusée d'avoir trempé la main dans ce crime; inévitablement elle perdrait le procès et serait condamnée à indemniser le mari.

Un avortement avéré involontaire est traité comme un accident ou une maladie et en suit les stipulations juridiques. Si donc le fait arrive à la femme pendant qu'elle se trouve chez ses parents, la responsabilité leur en incombe. D'ordinaire, la palabre est arrangée à l'amiable : la famille fait quelques paiements de *nkọmí* et l'affaire est close. Si les relations entre le mari et son beau-père sont un peu tendues, le différend peut traîner et occasionner la rupture. Si la femme meurt des suites de l'accident, les règles données au chapitre précédent, article X, entrent en jeu.

(¹) D'autres donnent comme explication de cette coutume que le fœtus ayant déjà une âme, celle-ci reste auprès du corps minuscule et profitera de la première occasion pour rentrer dans le sein maternel.

ARTICLE II. — CONCEPTION ET GESTATION.

Le Nkundó ne possède qu'une notion partielle des phénomènes de la conception. Il sait bien par quels actes la procréation des enfants a lieu. Il possède une parfaite connaissance anatomique et une terminologie riche de ce qui se rapporte à la vie sexuelle. Des processus physiologiques il ne connaît que ceux que l'expérience lui peut apprendre. En outre, d'après lui, l'acte procréateur doit être répété plusieurs fois pour qu'il produise son effet naturel. Notons enfin que les rapports sont strictement défendus pendant la menstruation (*-kọna* ou *ẹna nsóngé* = littéralement : être malade de, ou : voir la lune, et autres expressions similaires). On donne comme raison d'éviter à la femme dans cet état difficile toute molestation supplémentaire.

§ 1. Elima.

Les Nkundó attribuent la procréation des enfants tantôt à Dieu (*Njakomba*), tantôt aux génies (*elímá*, pl. *bilímá*). C'est Dieu qui les forme (*-ánga*) dans le sein maternel, et en même temps ce sont les *bilímá* qui pourvoient les hommes d'une progéniture (¹).

Il ne faut évidemment pas tâcher de faire résoudre par les indigènes cette antinomie apparente : ils n'y réussiraient pas; ils affirment tout simplement les deux faits. Je dis antinomie apparente, car, comme les Nkundó admettent que les *bilímá* dépendent de Njakomba, la contradiction n'est pas réelle, et les deux propositions se con-

---

(¹) Contrairement à ce que relate le R. P. Lestaeghe, *Congo*, 1922, I, p. 363, sur les Ekonda, les tribus que j'ai connues, tout en attribuant à Dieu le don des enfants, ne Lui adressent jamais de prières à cet effet. Cela ne regarde pas directement Dieu (Njakomba ou Mbombiándá), mais l'*elímá* un tel ou un tel.

La stérilité, phénomène fréquent ici, n'est pas imputée aux maléfices, mais est considéré comme un défaut inné. D'ordinaire les indigènes prétendent que Dieu leur refuse des enfants.

cilient en expliquant l'intervention des génies comme une opération dépendante de l'action divine : ce sont des causes secondes, intermédiaires, quoique nos indigènes ne fassent pas ce raisonnement philosophique.

Ce serait sortir du cadre de cette étude que d'expliquer toutes les croyances se rapportant aux génies. Nous ne pouvons pourtant pas omettre les détails qui touchent de près à notre sujet.

Il existe une grande quantité de génies divers; presque tout village en possède plusieurs sur son territoire. Chacun a sa demeure propre dans des endroits ou objets singuliers et frappant l'imagination: arbres énormes, dépressions ovales qui forment des sortes de mares (*jěmbo*, pl. *baémbo*), pentes accentuées, blocs de limonite extraordinaires, tourbillons dans les ruisseaux et les rivières, etc.

Les Nkundó prient les *bilímá* afin d'obtenir des enfants. Ils leur font, à cette intention, des offrandes de vivres, de monnaie. Il arrive que l'*elímá*, pour éprouver les sentiments de quelqu'un à son égard, se présente à lui le soir ou la nuit, sous les apparences d'une personne connue, et lui demande quelque menu cadeau. Malheur à celui qui fait preuve de ladrerie; il sera frustré de l'objet de ses désirs, ou l'enfant n'arrivera pas à terme, ou encore naîtra débile ou difforme.

Outre l'attitude bienveillante générale envers le génie, la femme connaît encore un moyen d'assurer son intervention. Elle se procure du kaolin (*ẹọngọ*) dans la demeure (*jěmbo*, de préférence) du génie. Le soir elle le mélange avec des plantes. De cette mixture, nommée *isaá*, elle s'enduit le ventre. Pendant toute la durée de la gestation elle continue ce traitement, qui a la propriété d'enlever tout ce qui, en elle, serait de nature à contrarier l'action du génie (*ákékola lokeko jwǒ bilímá lǒle ndá likundú*).

Certains génies aquatiques sont renommés pour leur générosité, tel Itúmbálombé ou Ekótalombé, de Mpakú, que l'on considère comme un être féminin. Elle va en voyage au loin chercher une provision d'enfants. Au retour, elle apparaît à quelqu'un et lui communique la nouvelle pour qu'il la répande. Seulement elle prescrit à toute femme qui désire ses faveurs d'observer telle ou telle abstinence. Parfois elle chante pour amuser ou amadouer les enfants. Ce jour-là les mères doivent omettre d'apaiser ou d'endormir leurs petits au moyen de chants, et ne peuvent y employer que de douces paroles. Sinon l'enfant mourra; car ce serait méconnaître la gentillesse de la vieille *elímá*.

Quelquefois les génies donnent des indices de leur bénédiction. Une femme qui, au moment de l'arrivée de la cargaison, est en train de prendre un bain à cette rive, verra bientôt réalisé son vœu le plus intime. De la part des génies forestiers, les femmes reçoivent d'autres signes : achoppement inopiné à une pierre, à une souche, à une racine, ou prise d'une grenouille arboricole qui lui vient sauter sur l'épaule, etc.

Le génie n'aime et ne protège que l'enfant qu'il a lui-même donné. Il abhorre et hait à mort les dons vivants de ses congénères. Pourtant, s'il se trouve plusieurs *bilímá* aux environs d'un même village, les Nkundó expliquent l'absence des rivalités usuelles en les considérant comme apparentés entre eux : l'un est le mari, l'autre l'épouse, les autres les enfants; c'est pourquoi ils ne se contrecarrent pas.

L'*elímá* est donc hostile aux fœtus autres que ceux dont il est l'auteur. Toutefois, son action malveillante ne se déclanche qu'après quelques semaines, et encore faut-il que la grossesse soit avancée au point d'être devenue manifeste (*jěmi jǒkela isómbá*). Lui faudrait-il du temps pour obtenir l'évidence que le fruit en question est indubitablement son don à lui?

En tout cas, la conséquence de cette croyance est qu'une femme enceinte depuis quelques mois ne peut résider longtemps à l'étranger et que telle autre, ayant après la conception accompagné son mari qui est allé travailler ailleurs, rentre dans son village pour y achever la dernière période de sa grossesse et y accoucher.

Il existe pourtant un antidote (*nsengó*) contre cette action meurtrière des génies. On peut se le procurer chez une personne qui en connaît la recette (cette personne n'est pas le *nkanga* ou « médecin »). Cette composition protectrice, enveloppée dans un bout d'étoffe, est liée au moyen d'une ficelle en fibres de la liane *lokósá*, au milieu d'une corde tressée avec les fibres de l'arbuste *ikuluyaéndé* que la femme menacée se noue autour des reins (¹).

§ 2. Débuts de la grossesse.

Les premiers mois qui suivent l'arrêt des règles s'appellent *bọfọswa*. L'expression verbale est *-fọswa jěmi* (*jěmi* signifiant fœtus).

La femme qui vient de concevoir n'a plus de succès à la recherche des chenilles ou à la pêche (par écoppement, à hameçons *balẹ́ngẹ́*, à stupéfiants = *lisola*, n'importe). Elle ne parvient à rien prendre, tandis que les efforts de ses compagnes sont fructueux. C'est que le *bọfọswa* est *wěká*, c'est-à-dire une cause d'insuccès (*bŏmolo óâ wěká áfóáte*). Notons que ce mot peut dériver du verbe *ẹ́ka* = mettre obstacle.

Le mari d'une femme qui se trouve dans cet état n'est pas logé à meilleure enseigne. Le *wěká* de son épouse se communique à lui ainsi qu'à tout parent du mari qui

---

(¹) Ces données au sujet de l'*elímá* s'opposent diamétralement à la conception que s'en est faite le R. P. SCHEBESTA (*Vollblutneger und Halbzwerge*, p. 241, et dans W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, IV, p. 322), sur la foi de son interprète Bern. Bongonga, de Boúlama (Bombwanja) (actuellement décédé), qui, en ma présence, a été obligé un jour de retirer ses affirmations sous la pression des objections écrasantes d'un nombre considérable d'autres indigènes. Cfr. aussi R. P. BOELAERT, *Hooger Leven*, 1935, p. 60, et *Congo*, 1936, t. I, p. 42; HULSTAERT, *Congo*, 1936, t. II, p. 670.

habite le même village ou, comme l'expriment les indigènes, *ǫ̌lę mpoké ęmǫ̂nkǫlǫ́*=celui qui mange du même pot; *ǒkisí ilǫmbę ímǫ̂nkǫlǫ́*=celui qui demeure dans la même maison. En sont indemnes les amis, même s'ils résident dans l'agglomération de la femme enceinte, et les parents vivant ailleurs.

Le *wěká* porte malheur à celui qui en est entaché. Ainsi, s'il va à la chasse, il reviendra bredouille. S'il participe à une guerre, il sera blessé. Plus encore, un léopard se trouvant dans les environs attaquera de préférence cet homme. Un éléphant le flairera et tâchera de le tuer. Un serpent le mordra plutôt qu'un autre. Au marché tout lui sera compté plus cher.

Cette situation encombrante persiste pendant tout le temps que dure la grossesse, donc jusqu'à la naissance de l'enfant.

Toutefois, les Nkundó connaissent un antidote (*nsengó* ou *losenjó*), un moyen de défaire (*senjola*) ces interdits gênants. Des trois procédés connus c'est surtout le dernier qui est en vogue actuellement.

1° Le mari (ou celui auquel le *wěká* est attaché et qui veut s'en débarrasser) prend, au moyen d'une feuille, évidemment, un chilopode *nkǫ̂ngǫlí*, l'enferme dans une grande feuille et, en la liant avec une mince liane, en fait un petit paquet, tout comme on fait un paquet de viande, de poisson, etc. Il remet ce paquet à sa femme, qui, pensant qu'il contient de la nourriture, l'ouvre sans méfiance. Mais à la vue de l'arthropode abhorré, elle le jette loin d'elle en poussant des cris d'aversion, pendant que le mari lui dit : « C'est toi qui restes avec le *wěká* ». De ce fait, lui-même en est libéré.

2° Un second moyen est de prendre, lorsque l'occasion s'en présente, la femme enceinte au nez, en disant : « Que le *wěká* reste attaché à toi ».

3° La femme prépare de l'*imbóndó* (feuilles de manioc salées et saucées d'huile de palme). Les deux époux en mangent conjointement, contrairement à la pratique habituelle. Mais le mari s'arrange en sorte que la dernière bouchée reste à la femme et que celle-ci garde donc la feuille qui sert d'assiette et qui représente le *wěká*, pendant que le mari lui dit : « Garde le *wěká* pour toi ».

Le *wěká* ne peut pas se détacher de la femme, qui est le *bomóngó wěká*= la propriétaire du *wěká*, celle qui en est le fondement. Pour elle il persiste jusqu'à ce que l'enfant soit sur le point de naître (*elaká ô jěmi jǒtúnda* = littéralement : qu'il est arrivé au terme de sa croissance, ou *jǒkékama*= s'est mis de travers); donc pratiquement il ne cesse qu'avec la naissance de l'enfant.

Si la première femme meurt au début de sa première grossesse on doit pratiquer l'opération césarienne. On extrait le fœtus (qui n'est encore qu'un embryon = *iléngẹ́lá*, ou *bokelé*= littéralement : œuf, ou *ilóngó*= littéralement : sang), pour l'enterrer dans ou derrière la case. L'omission de cet usage entraînerait la mort en grossesse des autres épouses de son mari ou des femmes auxquelles il s'unirait plus tard.

§ 3. Période d'interdits.

Lorsque la grossesse est avancée, deux ou trois mois avant l'accouchement (période réduite à présent à une ou deux semaines), on procède à la « conservation du fœtus » = *báomba jěmi*= ils conservent le fœtus, ou *bááka jěmi* = ils fixent le fœtus. Dès ce moment commence la période du *bokeka* ou *bokeko*, qui ne cesse qu'après l'accouchement. L'expression verbale est *lémba bokeka*= lier la période d'interdits sexuels (1). Cette dénomination s'étend aussi à toutes les défenses particulières (*bikilá*) qui découlent de cet état.

---

(1) On dit aussi *lémba lúmbá*. Pareille période d'interdits sexuels appelée du même nom existe encore, entre autres, pour la circoncision, le dressement d'une clôture de chasse, la pose de pièges à éléphants.

Pour la première grossesse on prélude par la cérémonie suivante : la mère de la femme enduit de fard rouge, *ngóla*, la tête et tout le corps de sa fille. Le *ngóla*, objet de parure, est ici une marque d'affection, donnée pour honorer et féliciter de l'heureux événement la future mère. Lorsque le *ngóla* est plus ou moins durci elle arrange en boulettes la chevelure ainsi enduite, en se servant d'un *bosóngó* en fer, qui est l'instrument habituel pour le dressage des cheveux. Ensuite elle lui présente à manger une poule et des bananes. Désormais la femme enceinte ne peut plus se nourrir de poules, car la consommation de cet oiseau (auquel les Nkundó assimilent les canards) et de ses œufs arrêterait le développement normal du fœtus. Cette cérémonie s'appelle *íla bongata* (Bombwanja : *ęlęku*) = enduire de fard rouge en boulettes.

Le père de la femme et les parents du mari tiennent à y assister, car elle est considérée comme de grande importance. J'ai connu une forte palabre parce que la mère d'une femme avait procédé à la cérémonie en l'absence du mari et de sa famille. Ceux-ci étaient furieux. Ils divulguèrent l'affaire pour pouvoir obtenir gain de cause si, plus tard, il arrivait quelque chose à la mère ou à l'enfant. Le mari pourrait de la sorte se disculper et faire retomber la faute sur sa femme et la famille de celle-ci, qui devraient alors payer une indemnité.

La femme n'enlève le fard qu'après trois ou quatre semaines. Actuellement, l'usage du fard ayant disparu, excepté à certaines occasions et chez les vieilles personnes, on ne le laisse qu'une nuit. En outre, la surface à enduire est restreinte à une ligne au milieu de la tête ou même à un seul point.

A l'occasion de cette cérémonie, les Bombwanja procèdent à la confession publique (*etato*) des amants. Mais comme les Bokóté la réservent pour après l'accouchement, nous en traiterons plus loin.

La nuit qui suit la cérémonie décrite, les conjoints

« fixent le fœtus » par leur union charnelle. S'ils omettaient cet acte, l'enfant n'arriverait pas à terme.

Pour les grossesses suivantes, la fixation du fœtus n'est plus précédée des mêmes formalités.

Pendant tout le temps de la gestation les conjoints ne cessent pas leurs rapports, « afin de frayer à l'enfant un passage facile ». Par contre, ils doivent observer rigoureusement la fidélité conjugale. Néanmoins, un polygame peut avoir des rapports avec ses autres femmes.

A côté de cette partie essentielle, l'interdit comprend une partie accidentelle : les conjoints ne peuvent même pas se permettre des actes qui n'y ont qu'une relation fort éloignée. Ainsi ils ne peuvent :

1° toucher de n'importe quelle façon, fût-ce simplement en donnant la main, les personnes avec lesquelles ils ont eu des rapports adultères; ils doivent donc les éviter;

2° s'asseoir à côté de ces personnes;

3° les fixer du regard;

4° entrer dans un appartement ou une maison où elles se trouvent;

5° manger « dans le même pot »;

6° coucher sur le lit d'un autre ménage;

7° d'autres personnes ne peuvent plus dormir dans le lit des conjoints liés par le *bokeka*.

Cette loi d'une fidélité plus rigoureuse se prolonge, pour le mari, jusqu'à la fin du *bokeka*, pour la femme, au contraire, jusqu'au sevrage de l'enfant. Elle est particulièrement sévère pendant la réclusion. (Cfr., plus loin, art. III, § 3.)

La transgression de la stipulation essentielle de cette interdit (*-fénda bokeka*) entraîne, soit la mort de la femme pendant la grossesse et surtout durant la réclusion, soit, plus tard, la mort de l'enfant.

A. — Si la femme meurt pendant cette période, les soupçons pèsent à priori sur le mari. On dit *aǒfénda wǎlí* = il a transgressé sa femme. A moins qu'il ne puisse prouver son innocence, soit par des faits publics, soit par le jugement d'un magicien, soit par l'autopsie.

La femme a-t-elle été la victime d'un séducteur, celui-ci est rendu responsable et doit payer une forte indemnité, équivalente au montant de la dot versée pour la défunte. Si nul autre homme n'est en cause l'affaire n'a pas de suite.

L'autopsie-opération césarienne était toujours pratiquée autrefois. Son but était double : extraire l'enfant et examiner la mère. Si l'opération révèle l'existence d'un « estomac » (*likundú*), c'est que la défunte était d'une nature, ou plutôt d'une constitution malfaisante (*lilọka*) et qu'elle a ainsi causé la mort de son enfant. Si celui-ci vit encore, cela prouve qu'il est d'une nature magique supérieure; il a résisté aux maléfices naturels de sa mère et ceux-ci se sont retournés contre leur auteur inconscient (¹). L'enfant est donné à une nourrice (parente, étrangère, femme Bọtswa, selon les disponibilités).

Si le corps de la mère ne montre aucune caractéristique de malfaisance et de « haine des autres », sa mort est censée causée par les maléfices de l'enfant. Là-dessus d'aucuns le tuent pour l'empêcher de nuire durant toute sa vie; d'autres, au contraire, l'épargnent malgré tout.

Si par malheur le mari (car c'est lui surtout qui est en cause, parce que le plus exposé aux défaillances) s'est méconduit, il ne reste à sa femme qu'une faible chance de

---

(¹) Pour le Nkundó, seuls les animaux ont un « estomac » = *likundú*. Si une personne humaine en possède un, c'est-à-dire si ce viscère est grand, courbe, à compartiments, anormal en un mot, c'est un malfaiteur. Il porte en lui une force occulte pour nuire. Il fait ce mal volontairement, ou, le plus souvent, inconsciemment. On peut reconnaître certains hommes à *likundú* à ce qu'ils mangent leurs ongles, leurs cheveux, etc. Les Nkundó ont dû certainement constater des rapports entre cette habitude et la difformité de l'estomac.

salut. Il est pourtant toujours possible qu'elle en réchappe. Mais cela uniquement à condition que le mari s'abstienne désormais de tout acte sexuel et de tous les gestes et actions accidentels décrits ci-dessus. La moindre chose qu'il puisse faire dans ces conditions, s'il est sérieux, est d'avertir son épouse de la faiblesse qu'il a eue, pour qu'elle prenne ses précautions. S'il veut parer à toute éventualité de causer à sa femme une mort certaine, il l'envoie chez elle, en remettant à son beau-père un gage (*ndanga*) par lequel il reconnaît sa culpabilité et prouve son intention d'assumer l'entière responsabilité de son méfait. Un homme probe agit de préférence de cette façon. Car il ne sait jamais si, par inadvertance, il ne transgressera pas un jour une des prescriptions.

B. — La mort de l'enfant est provoquée par la corruption du lait de la mère, qui devient ainsi inapte à la nutrition. Comme pour le cas précédent, la faute est à priori imputée au mari : *isé aɓoma bǫ̌na la ndota* (¹). Puisqu'il ne cause de tort qu'à lui-même, il ne s'ensuit aucune palabre; la punition « naturelle » suffit. Cela n'empêche qu'il est en butte aux mauvaises langues; on le montre du doigt et à l'occasion on n'omet pas de lui rappeler son méfait. Pour se disculper, il peut recourir à une ordalie ou demander au jugement d'un magicien ou d'une pratique magique la révélation du coupable. Le coupable découvert n'encourt aucune sanction sociale : il est puni par l'effet même de l'ordalie ou de l'envoûtement exercé contre lui.

Si l'adultère de la mère est prouvé par le fait flagrant, son séducteur est reconnu coupable. Il doit payer l'indemnité de mort (20 à 30 anneaux de cuivre). La femme reste entièrement hors de cause, socialement : c'est une affaire entre elle et son mari.

Afin de prévenir tout effet préjudiciable à l'enfant, on a recours à la potion du *bondandota*, qui sera expliqué à

(¹) *Ndota* = maladie causée par la transgression de prescriptions en matière de sexualité. (Cfr. chap. 1ᵉʳ, 2ᵉ partie, art. IV, § 2, A.)

l'article suivant, § 3. On peut y ajouter une « médication » par scarifications. Cette thérapie est appliquée tant aux parents qu'à l'enfant. Si le père est riche, il invite la famille de sa femme à venir faire elle-même cette opération. L'invitation est, comme dans tous les cas analogues, accompagnée de la livraison d'un gage, et des cadeaux d'adieu (*belingako*) sont remis à la fin de la visite. En outre, très souvent, la femme va, après la réclusion, résider pour quelque temps chez ses parents, afin d'accroître l'efficacité du traitement.

La sanction encourue pour la transgression des stipulations accidentelles est moins grave. Ce sont, chez la parturiante, des migraines violentes, qui souvent provoquent la pamoison et parfois rendent l'accouchement fort laborieux et peuvent ainsi aller jusqu'à causer la mort. Le mari est rarement importuné par ces maux de tête. Mais il s'efforce d'observer fidèlement la loi, afin d'épargner à son épouse de si pénibles éventualités et d'éviter la mort de l'enfant naissant.

Les conjoints sont astreints, outre à l'abstention sexuelle avec ce qui s'y rattache, à divers interdits qui sont manifestement dus à des idées superstitieuses. Ainsi :

1° Ne pas descendre dans un puits ni creuser la terre : la femme mourrait, car c'est comme si vous creusiez sa tombe.

2° Ne rien porter conjointement avec une autre personne, car c'est de cette façon qu'on porte les cadavres, et le portage serait l'imitation-cause du cortège funéraire de la femme.

3° Ne pas monter sur le toit (grimper dans un palmier pour y couper des noix n'est pas défendu).

4° Ne pas manger des bêtes tuées par un carnassier (léopard, crocodile, etc.), sinon l'enfant mourrait d'une mort subite et innaturelle, à l'instar des victimes de ces fauves.

5° S'abstenir d'animaux qui ont l'habitude de vivre dans les creux des arbres ou dans des tanières, comme le porc-épic, les pangolins, certains oiseaux, les crocodiles et gavials (1). L'accouchement serait très pénible, car l'enfant s'enroulerait sur lui-même et se blottirait dans le sein de sa mère. Les poissons qui se réfugient dans des galeries ne donnent pas matière à ces conséquences et sont donc consommés.

6° Ne pas manger de tortues (2). On craint un enfantement difficile : la tortue, en effet, rentre dans sa carapace et en clôt les extrémités anales comme des tenailles, et l'enfant en ferait de même.

7° Ne pas manger la tête d'un singe; l'enfant naîtrait avec des yeux enfoncés semblables à ceux de cet animal.

8° Ne pas manger la grande antilope *mbuli*, parce qu'elle a le cou long et les chairs molles; l'enfant contracterait les mêmes défauts.

9° Ne pas manger le poisson *lioóló*, qui produirait des migraines; car il nage sauvagement sans direction ordonnée.

Les conséquences du *bokeka* et les obligations qui en découlent sont attachées à la paternité naturelle. Ainsi, si la femme se trouve en état de grossesse par suite de relations avec un amant attitré et reconnu, celui-ci doit en assumer toute la responsabilité. Il est obligé de fixer le fœtus et d'observer toutes les prescriptions du *bokeka*. Il en est de même quand la grossesse est adultérine: le père naturel porte toutes les suites de son acte. Le mari en est déchargé et n'a plus de rapports avec son épouse jusqu'à la fin de l'époque particulière de la parturition. Le coupable doit lui donner un gage par lequel il reconnaît publiquement sa responsabilité, et il est tenu de s'acquitter de tous les devoirs de mari et peut donc, pendant toute la durée de la grossesse, avoir des relations avec cette femme sans payer d'indemnités supplémentaires. Si un accident arrive à la mère ou à l'enfant, il est condamné à une forte indemnité.

---

(1) Dans cette région, les femmes ne mangent jamais de serpents, ni les chauves-souris (*loléma*, *bǫnkǫ́m*, *ifukyá*).

(2) Dans certaines tribus (Bongili, Bonkoso) les femmes s'abstiennent de ces reptiles en tout temps.

Notons, enfin, que depuis la visibilité de la grossesse jusqu'après la réclusion, aucun versement dotal ne peut avoir lieu, comme nous l'avons déjà fait observer au chapitre II, article XI.

L'enfantement est facilité par l'application, entretenue régulièrement sur l'abdomen de la femme, de la décoction de feuilles diverses mêlée à du kaolin (*isaá*), dont il a déjà été question. On fait également des scarifications médicales sur le ventre.

Enfin, à l'approche de la délivrance, on administre des lavements spécialement au moyen d'une décoction de l'écorce de l'arbre *boimbo* (¹). Tous ces traitements sont nommés *belé byǎ bosánjá*, c'est-à-dire médicaments (en vue) d'un enfantement facile.

ARTICLE III. — LA NAISSANCE.

§ 1. Accouchement.

Pour l'accouchement la femme reste chez son mari et ne se rend pas dans sa famille. Ce n'est que par exception qu'elle accouche ailleurs, par exemple lorsque pour l'une ou l'autre raison elle a été renvoyée chez elle, ou encore en voyage, pendant les travaux des champs, au ruisseau, à la source, etc. Ces accouchements subits et imprévus ne sont pas très rares (²).

Le mari prie sa belle-mère de venir assister sa fille. D'autres parentes du mari ou de la femme ne refusent

---

(¹) Certains de ces lavements, notamment celui du *boimbo*, sont également employés comme abortifs.

(²) La facilité d'accouchement s'appelle : *bosánjá*; la difficulté : *bonsombo*.

non plus leurs services. Il se trouve toujours parmi elles l'une ou l'autre plus experte en la matière, qui fait fonction d'accoucheuse (*mbótsi*).

L'accouchement a lieu dans la bananeraie, derrière la case : il y a de la lumière et de l'air. Dans la maison, il serait plus laborieux.

Le mari ne peut pas assister à cet événement. Sa présence le rendrait difficile et pénible. Plus il est éloigné, mieux cela vaut. Ceci n'est pourtant pas une défense stricte; s'il n'y se trouvait personne pour aider la parturiante (comme lors d'un accouchement imprévu en forêt, etc.), il n'hésite nullement à aider son épouse de tout son pouvoir et de toute son habileté.

L'accoucheuse facilite la venue de l'enfant en faisant boire à la mère une potion « pour rendre glissant » (*boté wǎ bosę́li*), ou en lui administrant un lavement à l'écorce de *boímbo*.

Si les douleurs persistent pendant plusieurs jours et que toute médication reste vaine, on suppose l'action de quelque maléfice (*lilǫka*). Pour la neutraliser, on « bénit » (*-saka*) la parturiante. A cet effet, tant sa famille que celle du mari apportent chacune une tige de la plante *bokaakó* (*bosáánga*). Deux parentes, chacune avec la tige de son clan, en extraient, par pétrissement, le suc, dont elles enduisent l'abdomen de la femme. Après quoi l'accouchement se passe normalement.

Le *nkanga* (médecin-magicien) n'intervient qu'au cas où la femme a déjà eu plusieurs fausses-couches ou que tous ses enfants meurent. Consulté il les attribue invariablement à l'action des esprits des défunts, qui peuvent être apaisés par des offrandes et par la promesse d'attendre la manifestation de leur volonté pour l'imposition d'un nom à l'enfant. Il y ajoute généralement l'observation, jusqu'au sevrage, de quelques interdits alimentaires.

Dès que l'enfant est né, les assistantes annoncent l'heureux événement par des cris, et l'on court en avertir le père. Celui-ci (ou un parent) communique la nouvelle au moyen du *lokolé*. Pour un garçon on téléphone : Batǫkǫ́ falafala, bokáta bókátáká likǫngá la nguwa, ayíme lǫkęndǫ ndá likundú, etc. (¹) = les nattes étendues, celui qui tient lance et bouclier vient de voyage dans le sein. Pour une fille, « *bokáta....nguwa* » est remplacé par : isekaseka y' ólíato = douce amitié de la femme (²).

La nouvelle est acclamée par des cris d'allégresse dans tout le village et chacun accourt admirer l'enfant et féliciter la mère. Ils n'entrent pas dans la maison. Aucune fête ne rehausse la joie générale.

Ensuite, s'il s'agit d'un garçon, le père ou un homme de sa famille se poste, armé d'une lance, devant l'enfant qu'on lui présente à l'entrée de la case, ou sur la véranda, s'il y en a une. Il menace comme s'il allait attaquer l'enfant, lui crie : « Ha! ha! ha! », gesticule comme un guerrier, puis prend la petite main et lui fait tenir la lance, en lui disant : « Sois un homme fort, fais la guerre avec courage » (³).

La naissance d'un enfant comporte quelques interdits communs à tout le village, qui frappent aussi bien les Batswá que les Baotó. Ne sont pourtant pas liés les habitants d'une partie du village séparée par un marais du groupe où l'heureux événement a eu lieu. Ainsi on ne peut plus vaquer aux « travaux », c'est-à-dire aller aux plantations pour y travailler, chercher des vivres, du bois de chauffage, établir une clôture de chasse ou un barrage de pêche, travailler à la construction ou à la réparation d'une maison. L'infraction détruirait le fruit du travail entier : les champs ne produiraient plus et l'on ne prendrait plus aucune bête ou aucun poisson. Et l'influence

---

(¹) Ailleurs : ásókúsola. Ou : bęsǫfǫ́ la mpíko bésókitela bele folé-folé = boyaux et foies sont descendus, sont dehors.

(²) D'autres termes existent dans certaines tribus. [Cfr. *Anthropos*, XXX, p. 655 et suiv. (1935).]

(³) Si un garçon, plus tard, se laisse épouvanter, on lui demande : « N'a-t-on pas fait cette cérémonie quand tu étais à peine né ? »

funeste s'étend à toute culture, etc., appartenant à n'importe qui. Toutefois, il n'y a pas d'inconvénient à chercher du bois de chauffage en pleine forêt, ni à récolter le manioc d'un champ mûr, ni à couper des fruits de palme.

A proprement parler, ces interdits ne frappent que les personnes qui ont vu le nouveau-né. Mais comme personne ne s'abstient d'aller l'admirer, tous y sont astreints. Cet interdit reste en vigueur jusqu'au détachement du cordon ombilical. Certaines tribus, pourtant, ont plus facile en limitant la défense au jour de la naissance.

§ 2. Hygiène de la mère et de l'enfant.

Le cordon ombilical (lọkọ́ki) est coupé vers le milieu. Près de l'ombilic on pratique une incision. Sur le morceau qui reste fixé on verse chaque jour une décoction d'herbes et l'on met du sable blanc, pour le faire se dessécher plus rapidement. Lorsque le bout se détache, on applique sur la plaie de la poudre de banane grillée.

Afin de prévenir l'affaissement du ventre, on ceint la femme d'une ceinture en bandes d'écorce sèche de bananier (*ekutú*).

Les assistantes lavent l'enfant et sa mère. A celle-ci on met des écorces ou des feuilles sèches de bananier qu'on a soigneusement frippées. On les attache en guise de culottes pour recevoir le sang et on les renouvelle tant que cela est nécessaire. A présent on emploie déjà beaucoup des pièces d'étoffes, mises à la mode masculine.

Afin de faciliter l'écoulement de tout le sang, on donne des bains chauds à la mère. On ne commence pourtant pas avant midi, car le matin et le soir il fait trop frais et le sang n'est pas suffisamment liquide, dit-on. Ceux qui ont été plus en rapport avec les Blancs font boire à la mère de la bière ou du vin. Les bains chauds sont administrés derrière la case, dans l'enclos *ad hoc*. Ils sont de deux sortes : le bain par aspersion (*bompúlo wă mbŏomba*) et le bain à vapeur (*bompúlo w'ĕlángĕ*). Pour le premier on prend de l'eau très chaude et, au moyen d'une touffe de palmes, on asperge la femme sur l'abdomen, les lombes et les côtés. Pour le second, on creuse un puits dans lequel on dépose de grandes feuilles (ou un bassin) contenant l'eau bouillante. On met au-dessus trois ou quatre forts et gros bâtons sur lesquels la femme s'assied. On l'enroule dans quelques nattes, auxquelles, actuellement, on ajoute une ou deux couvertures. On la laisse ainsi exposée à l'action de la vapeur pendant quelques minutes. D'après les indigènes, c'est le système idéal, parce qu'il fait sortir tout le sang, ou à peu près. Certaines personnes donnent d'abord un bain par aspersion, puis un bain à vapeur; d'autres se contentent de l'un ou de l'autre, d'après les circonstances. En tout cas, on n'administre jamais plus d'un bain par jour. Ces soins peuvent continuer pendant une ou deux semaines, ou bien cesser après deux ou trois jours. La tendance « civilisatrice » incline plutôt dans ce dernier sens. Mais aucun Nkundó ne voudrait les omettre, car il y va de la vie de la femme.

Après le bain, la femme est soigneusement essuyée et séchée, puis enduite avec de l'huile mélangée de fard rouge.

De temps en temps, généralement tous les deux jours, on lui met un lavement.

Aussi longtemps que la faiblesse de la mère dure, un grand feu est entretenu dans la case pour la bien chauffer, et les portes sont fermées par des palmes. Le bois est cherché par le mari et ses parents. Mais la première bûche doit être coupée et apportée par le mari, qui, pour l'exprimer comme les Nkundó, doit « enlever l'éclat » (*imola lofasó*). Au début la femme est couchée sur un *boánga* tout près du feu. Elle lui tourne le devant du corps. Après deux jours elle lui tourne le dos. Le feu joue un grand rôle pour son prompt rétablissement. Elle est très bien soignée et nourrie pour reprendre rapidement ses forces.

§ 2. Réclusion.

Après l'accouchement, la mère reste recluse (*-ulama*) dans sa case pendant plusieurs semaines, — deux, trois ou davantage, d'après les circonstances, et surtout selon la position sociale de son mari. Cette réclusion s'appelle *julé*. La case porte le même nom, ou encore celui de *jãnga* = feuille de palme. Parfois on lui applique aussi le terme d'*ekelé*, qui signifie la période de réclusion, avec toutes les prescriptions spéciales qu'elle comporte :

1° *Repas*. — Dans quelques tribus la femme peut déjà manger le jour de l'accouchement. Mais chez d'autres on lui permet seulement de boire. La raison de ce jeûne est donnée sous forme d'une légende. Autrefois, un Bọtswa demanda, un jour, un peu de manioc à son maître, qui refusa. La femme de celui-ci venait d'accoucher. Froissé par ce refus, le Bọtswa le maudit en disant : « Désormais vos femmes à vous autres devront jeûner le jour où elles accouchent (1) ». Ou encore on explique qu'au temps jadis quelqu'un avait refusé à manger à un esclave qui était sur le point d'être immolé à la fête de levée du deuil. Les tribus ou villages qui n'allèguent pas une raison pareille mangent déjà le soir, si l'accouchement s'est produit dans la matinée.

Le *premier repas* de la mère est préparé par une femme qui a posé la nuit précédente l'acte charnel. Elle va puiser l'eau et au retour elle fixe ou attache au-dessus de la porte de la case de réclusion un bout de palme (*jãnga*) ou, chez les Bombwanja, un morceau de feuille sèche de bananier, pour signifier à tous que c'est une maison d'*ekelé*. Puis elle apprête la nourriture, qui consiste en bananes avec du poisson ou une poule dans la sauce d'huile de palme. La mère et son mari ainsi que la cuisinière en mangent. Leurs tout jeunes enfants peuvent s'en délecter aussi, mais pas les plus âgés approchant de la puberté. Au nouveau-né on donne à goûter un tout petit peu de sauce.

---

(1) Les femmes Batswa ne jeûnent jamais dans cette circonstance.

Pour une jeune fille-mère, le repas est préparé par une fille impubère ou une femme toute vieille, donc par une personne qui ne s'adonne pas aux actes sexuels.

2° *Prescriptions diverses.* — Depuis la préparation de ce repas jusqu'à la fin du *bokeka*, c'est-à-dire jusqu'au jour où le cordon ombilical se détachera, le foyer de la case de réclusion est pour ainsi dire sacré. Hormis les époux et les assistantes, personne ne peut en jouir ni profiter, soit pour y prendre du feu, soit pour manger rien qui y ait été préparé. Certains hommes connaissent pourtant un moyen de lever la défense du feu. Ils font tomber sur le foyer et sur tous les foyers du village ou d'un groupe de maisons — selon les cas — quelques gouttes d'une décoction spéciale.

Il est encore interdit de balayer ou de ramasser les cendres du foyer. Tout doit rester en place jusqu'au détachement du cordon ombilical du nouveau-né.

Pendant toute la durée de la réclusion, la mère est assistée par une parente (ou une parente de son mari; chez les Bombwanja il y en a toujours deux), qui est la *wujisa* = celle qui fait la réclusion (verbe *uja*). La réclusion ne doit pas être comprise comme un ermitage : la mère peut sortir dès que son état le permet, et l'assistante vaque à ses occupations, mais elle ne le fait pas plus que nécessaire. La case est plutôt une maison d'interdits.

Durant cette période, la mère et son assistante ne s'adonnent pas aux travaux de culture. En outre elles doivent s'abstenir de relations charnelles et de tout rapport avec l'autre sexe, conformément aux explications données ci-dessus (art. II, § 3). L'*ekelé* s'étend au mari ainsi qu'à toute personne qui entre dans la case. La transgression entraîne la mort de la mère ou de l'enfant, de la même manière que pour le *bokeka* (voir *l. c.*).

3° *Fin du bokèka.* — Lorsque, après quatre à cinq jours, le cordon ombilical se détache, la nouvelle est annoncée à tout le village, pour qu'on reprenne les travaux suspendus. La nuit suivante le père et la mère posent l'acte conjugal, pour « détruire le *bokeka* et pouvoir allaiter ensemble l'enfant ». Cela ne veut pas dire que désormais ils peuvent avoir des relations régulières, celles-ci n'étant permises qu'à la fin de la réclusion; mais si, à ce moment, ils omettaient cet acte, ils devraient s'abstenir jusqu'au sevrage. Les Nkundó disent que cet acte n'est posé « qu'un peu ». Pour beaucoup cela devient de l'onanisme. D'autres se retirent avant l'obtention de l'effet. D'aucune façon l'acte ne peut atteindre son but naturel. Le pourquoi de cette manière d'agir m'est inconnu. Peut-être est-ce pour ne pas molester la femme dans la condition pénible où elle se trouve.

Le lendemain, les cendres du foyer de la case de réclusion sont balayées, et le feu devient « commun » : toute personne peut en prendre et manger de la nourriture qui y a été préparée.

4° *Le cordon ombilical* est séché sur le *bolíkó* (claie-étagère), puis enterré au pied d'un jeune bananier planté à cet effet, de préférence sous un arbre *bǫnkǫḿ*, si faire se peut. On y jette les cendres et les balayures provenant de la case de réclusion. Ce bananier est nommé *nkíndá* (1). Ses fruits ne peuvent être mangés que par le grand-père ou la grand'mère de l'enfant. Si une autre personne les consommait elle serait punie d'un mal de tête de forme nerveuse.

Le cordon ombilical est toujours enterré dans la terre natale du père. Les gens qui se trouvent loin de chez eux (travailleurs de Blancs, etc.) conservent précieusement le cordon ombilical de leurs enfants, pour l'apporter avec eux lorsqu'ils rentreront au village, ou pour l'envoyer à une occasion favorable. Les Nkundó tiennent très tenacement à cet usage, parce qu'on n'a pas d'autorité dans le clan paternel si le cordon ombilical n'y est pas enterré. Dans un cas pareil, on objecterait à l'intéressé : ntákokúndela lokolé, ntákokundela lọkọ́ki, óyakúmya ŋgámó? olě nk'eyâya = on n'a pas battu le lokolé pour toi, on n'a pas enterré ton cordon ombilical; comment oses-tu te glorifier? Tu n'es qu'un étranger. Cette coutume constitue donc une sorte d'acte d'immatriculation à la famille. Si l'on veut connaître de façon indubitable le clan natal d'un Nkundó, on n'a qu'à rechercher l'endroit où son cordon ombilical a été enterré.

---

(1) Ce nom est générique et s'applique à tout bananier planté à un effet spécial (pratique magique, jeu, etc.).

5° *La fin de la réclusion* est marquée par quelques cérémonies.

A. — *Repas.* — Au jour fixé, de bon matin, le mari va couper un régime de fruits de palme et l'assistante va cueillir des feuilles de manioc (à présent on se sert parfois de feuilles et de fruits cherchés la veille). Elle pile le tout pour en faire un mets, auquel elle peut ajouter du manioc. Pendant qu'il cuit sur le feu, elle rase quelques cheveux à la mère, lui arrache un sourcil et lui coupe un ongle. Puis elle en fait autant à l'enfant. Ensuite la mère agit de même envers l'assistante et l'enfant. L'assistante s'éloigne et le père entre. Sa femme lui fait subir le même traitement, qu'il lui réciproque, ainsi qu'à l'enfant. Les déchets sont simplement jetés sans cérémonie aucune. Cette pratique ne porte pas de nom spécifique; on dit : *báyaténa bẹkẹngọ, báyakẹnga* = ils se rasent mutuellement la tête.

Les légumes étant prêts, on rassemble toutes les femmes du village. Devant la case un petit puits est creusé. On y dépose, en guise de plat, une large feuille dans laquelle on verse les légumes. Mère, assistante et toute l'assemblée en mangent. A part quelques rares petits garçons, on n'y voit aucun représentant du sexe fort. Le repas achevé, on enterre dans le puits la feuille-assiette et les feuilles-cuillers. A présent, les éléments plus avancés de la population se servent d'une assiette et de cuillers européennes. Ce repas et les légumes s'appellent *losanganya*=réunion, parce que tout le village s'y unit, ou bien *lofanjola*=dispersion, parce qu'elle prélude à la fin du *bokeka*.

B. — Ensuite on procède à la *Cérémonie de séparation* (*-téna bofofó* ou, chez les Injǫ́lǫ́ : *bǫkę́kę́lę́kę́* (1). Le *bofofó* est la nervure médiane d'une feuille sèche de bananier. On y fait trois nœuds. L'assistante le tient d'une main et de l'autre coupe le premier nœud, qu'elle emporte. La mère garde en main son bout et présente l'autre à son mari. Ayant reçu le couteau des mains de l'assistante, elle coupe entre les deux nœuds et chacun des conjoints emporte le sien. A chaque fois les intéressés disent : « Nous avons coupé le *bofofó*; nous nous séparons; pars ». S'étant ainsi fait les adieux, chacun fixe son bout dans le toit de la case de réclusion.

Cette cérémonie termine la réclusion et met fin aux interdits de l'*ekelé*. Désormais les époux peuvent avoir des relations entre eux; l'assistante peut reprendre sa vie régulière et l'adultère du père ne cause plus de torts à l'enfant ni à la mère. Il faut remarquer cependant que l'immunité de l'enfant contre l'inconduite de son père suppose la condition que celui-ci ne le prenne pas sur ses genoux le jour d'un adultère. Le lendemain les effets de son acte sont annulés. Une femme peut connaître l'infidélité de son mari par le refus de celui-ci de prendre l'enfant. Souvent elle profite de ce moyen pour obtenir la confirmation de ses soupçons. Certains hommes s'abstiennent de toute méconduite uniquement pour parer à toute éventualité. Cette influence funeste de l'adultère peut encore s'exercer même après le sevrage si l'enfant est d'une constitution faible. Tout cela semble indiquer que la réaction est considérée comme physique et directe plutôt que comme sanction à base religieuse ou superstitieuse.

---

(1) L'expression et la cérémonie qu'elle désigne sont employées chaque fois qu'il s'agit de terminer une affaire importante, un procès, etc.

La thérapeutique nkundó connaît pourtant un antidote, nommé *bondandota* (de *ndota*=maladie causée par la transgression de prescriptions en matière sexuelle). Il consiste en une potion fabriquée avec le suc d'une aroïdée du même nom mélangé avec le suc de la plante *libúlúkakó*. Si les conjoints, pour une raison quelconque, ont été absents l'un de l'autre pendant un laps de temps un peu long, ils s'asseyent ou se postent l'un en face de l'autre; l'enfant est pris sur leurs genoux qui se touchent et chacun lui fait boire la potion, deux fois, une fois de chaque main, ayant soin de tourner vers soi la face de l'enfant. D'ordinaire, les époux prennent eux aussi le breuvage qui, primordialement, est destiné à l'enfant. Sans ces précautions, les relations des conjoints et la prise de l'enfant par le père causeraient la mort du premier. Cette même précaution est encore indiquée si le mari, étant parti en voyage avant la naissance de l'enfant, revient après l'accouchement.

Nous venons de voir que l'effet préjudiciable de l'inconduite du père sur la vie de son enfant s'exerce par l'acte de le prendre sur ses genoux. Aussi parle-t-on de *baǫ́ngǫ́ b'ăbé*=mauvais genoux du père, pour signifier sa conduite répréhensible, et dit-on que la potion du *bondandota* est administrée à l'enfant pour qu'il ne meure pas à cause des mauvais genoux de son père (1).

Une diarrhée douloureuse et persistante de l'enfant est souvent interprétée comme l'effet de l'infidélité du père. Dès qu'ils s'en aperçoivent, les époux se séparent pour quelque temps et le père ne touche plus à l'enfant.

---

(1) Cette expression de *baǫ́ngǫ́ b'ăbé* s'emploie aussi lors d'un insuccès dans les entreprises pour lesquelles la continence est requise. (Cfr. art. II, § 3.)

Contrairement à ce qu'on lit au sujet d'autres populations congolaises, les conjoints nkundó ne sont pas astreints à la continence en dehors de la période de réclusion. La cérémonie de séparation rend au mari sa liberté d'allures précédente. Pour la femme, le *bokeka* persiste dans toute sa rigueur jusqu'au sevrage quant aux relations coupables. Cependant, elle aussi peut retrouver sa liberté en ayant recours à un antidote dont elle achète la composition chez une personne qui en détient le secret. Ces ingrédients sont mis dans une petite corne d'antilope, bouchée ensuite au moyen de *bolaká* (résine du *Symphonia gabonensis*). L'intéressée la porte autour des reins, à une corde ou une ceinture de perles, ou, de préférence, à une liane spéciale. Cette amulette protège la vie de l'enfant contre l'influence nocive des actes adultères de la mère; à condition toutefois qu'elle ne se sépare pas de lui, comme nous expliquerons plus loin. Ce procédé n'est pourtant pas moralement recommandable, et celle qui y a recours n'échappe pas aux critiques. On la compare à une chèvre qui n'a pas de mari fixe et stable : *álǫ́mya bǫ̌na lontaa* = elle allaite son enfant à la façon d'une chèvre (1).

La cérémonie de la séparation terminée, la mère est parée de tous ses ornements et sort pour faire la procession par le village. L'enfant est porté par une sœur plus âgée, une nièce, etc. On lui fait faire le tour du village = *bánangya bǫ̌na l'ôlóló*. Partout on lui offre de menus présents : flèche, petit couteau, épingle à cheveux, etc. Il n'y a toutefois aucune fête : si on lui faisait cet honneur, il en mourrait (qu'on se souvienne que lors du décès il y a toujours une fête en l'honneur du défunt pour faire les adieux).

---

(1) Le contraire de *lǫ́mya lontaa*, s'il est employé pour marquer le contraste, est *lǫ́mya lontómbá*.

ARTICLE IV. — L'ALLAITEMENT.

Les premiers jours après la naissance, l'enfant ne tette pas le lait de sa mère, « celui-ci étant trop chaud »; il est nourri par une tierce personne, de préférence apparentée. Le troisième jour on procède au :

1° *Massage des seins* de la mère (*-kulola bağlę*). A cet effet on se sert des feuilles de la liane *bũtę* et de la plante *lilongyá* (*Adenostemma viscosum Forst.*), d'une feuille verte du bananier *nsęlęngę*, de quelques morceaux de canne à sucre pelée, des bouts de feuilles sèches d'un bananier quelconque, auxquels on ajoute parfois d'autres plantes. Tout est pilé, puis bouilli, et l'on y mèle du sable blanc et un peu de fard rouge. Cette mixture s'appelle *ndengó*. Elle est préparée par les femmes qui sont préposées au massage des seins. Toutefois, les feuilles du *bũtę* doivent être cueillies par le père de l'enfant. S'étant rendu en forêt de bon matin, il secoue d'abord la liane pour faire tomber toutes les feuilles insuffisamment attachées. Puis il y grimpe et cueille la quantité voulue de feuilles dans son petit panier *ilámbá*. Si une feuille venait à tomber au cours de cette opération, il doit la cesser et jeter tout ce qu'il a déjà cueilli. Le massage ne peut avoir lieu ce jour-là, car il ferait mourir l'enfant, qui tomberait et se fanerait comme une feuille. Le père n'a qu'à recommencer le lendemain.

Il y a toujours deux masseuses : une parente du mari et une de la femme (1). Elles pilent les feuilles dans une seule et même auge (*eoka*). Entre-temps la mère doit faire la confession publique, dont nous reparlerons à l'instant. Lorsque la préparation des produits destinés à la friction est achevée, les deux masseuses commencent leur opération, qui doit être assez douloureuse. La parente du mari s'occupe du sein droit, celle de la femme du sein gauche (¹). Avec la mixture elles massent énergiquement les seins de haut en bas. Après quelques minutes elles essaient le lait, en en faisant couler quelques gouttes sur un tesson ardent. Si la réaction est normale, la mère commence l'allaitement. Si, au contraire, le lait se coagule et se solidifie (*baélę báonda*) comme du caoutchouc, c'est un signe qu'il est de mauvaise qualité, à cause de la présence d'un furoncle interne du sein, nommé *ìtsí*. On fait alors appel à la science et à l'habileté d'une femme experte. Celle-ci frotte entre les mains les feuilles d'une liane, pour en extraire les sucs qu'ensuite elle mélange avec de l'eau. De ce liquide huileux et écumant comme du savon elle met quelques gouttes sur un bout de feuille de bananier, dont elle fait un sachet. Pendant un certain laps de temps elle tient ce sachet sur le sein, jusqu'à ce que le furoncle, semblable à un caillot de sang ou un morceau de foie, soit sorti du sein et entré dans le sachet. Elle le montre à l'assistance : désormais la mère peut sans crainte allaiter son enfant; le lait est devenu sain et normal.

---

(1) Les Injǫ́lǫ́ permettent parfois le massage à un homme.

2° *La confession publique* doit comprendre les noms de tous les hommes avec lesquels la mère a eu des rapports charnels depuis la conception. D'autres, comme les Injǫ́lǫ́, étendent cette obligation même aux cas qui étaient arrivés avant ce moment et qui n'ont pas encore été déclarés à une occasion précédente. La confession est publique. La masseuse parente du mari commence à piler les feuilles destinées à la friction du sein; elle donne un coup de pilon et dit à la mère : « cite un homme ». Celle-ci répond en citant un nom. La masseuse reprend : *nyongo*= indemnité. Puis toute l'assistance : *yęngô yęngô yęngô*= absous. Ensuite c'est le tour de l'autre masseuse, qui interroge de même; et ainsi jusqu'à l'épuisement des noms. Si

---

(¹) Disposition naturelle pour nos gens; le terme employé pour signifier mari (*bóme*) à celui qui exprime la droite (*elóme*). est sans doute apparenté étymologiquement, et il y a quelque probabilité qu'il en soit de même pour *wălí* (épouse) et *tálí* (gauche).

la mère cite le nom d'un homme qui est proche parent de son mari et qui, de ce fait, ne doit pas payer d'indemnité, la masseuse ne répònd pas : *nyọngo*, mais un membre du clan du mari fait le geste de franchise : dans la main gauche il tient une amande de noix de palme (*loliká*) et la lance au moyen d'une planchette qu'il tient dans sa droite. Chez les Injọ́lọ́, cet homme prend deux amandes qu'il frappe l'une contre l'autre et qu'il jette ensuite. Si la femme taisait un nom, l'enfant mourrait. Si elle n'a aucun aveu à faire, elle répond : « Personne hormis mon mari ».

L'indemnité à payer par ceux qui y ont été jugés astreints consiste en une poule et un régime de bananes (ou leur valeur en argent) à donner aux masseuses, qui se les partageront ensuite. Si l'inculpé refusait, le mari lui réclamerait, après la réclusion, une indemnité en règle.

Les Bombwanja procèdent à cette confession lors de la cérémonie de la fixation du fœtus. Ce sont quelques vieilles femmes mariées dans le clan qui font l'interrogatoire. L'amande de fruit de palme est lancé au moyen d'un couteau.

Notons enfin que la confession est restreinte aux femmes mariées. Une jeune fille-mère n'y est jamais tenue. Ce semble donc être une pratique qui se rapporte au mariage (institution sociale) et non à l'enfantement (phénomène physiologique).

Cette confession s'appelle *etato* ou *lotato*, du verbe *-tata*=confesser (remplacé parfois par le mot générique *sanga*=dire).

Je n'ai pu trouver d'autre motif pour cet usage que celui d'éviter la mort de l'enfant. Il est pourtant évident que cette explication n'épuise pas la question, quoiqu'il soit très bien possible que le sens original et profond ait été perdu sans laisser de souvenir dans l'esprit de la génération présente.

3° Durant toute la période de l'allaitement, la mère ne peut pas se *séparer de son enfant*. Pour les circonstances ordinaires de la vie, ceci s'entend au sens large; mais pendant les relations sexuelles la prescription est rigoureuse et n'admet ni exceptions ni excuses. La négligence dans cette condition entraînerait inévitablement la mort de l'enfant par *ndota* dès que la mère le reprend. Cela vaut tant pour les relations légitimes que pour les rapports coupables. La mère doit donc toujours garder son enfant sur sa poitrine.

4° Si, à un moment de l'allaitement, le lait ne coule plus en quantité suffisante, on administre à la mère une potion d'extrait d'écorce bouillie de l'arbre *bọlọ́ngẹ́* (dont le fruit contient un suc laiteux très doux). Ensuite elle mange des légumes *lotélé* (1).

5° *Un accident* auquel les Nkundó attachent une grande importance est le rejet ou le vomissement du lait dans la bouche d'une personne adulte, fût-ce la propre mère. Cette personne ne peut plus manger de viande, — si l'auteur est du sexe masculin, — ou de poisson, — si c'est une fille, — jusqu'à ce que l'enfant en question, devenu grand, ait tué, selon le cas, un animal (ou oiseau) ou un poisson et l'ait donné à la victime de l'accident. Si l'enfant meurt en bas âge, cette personne est accusée d'avoir transgressé la défense et obligée de payer une forte indemnité. La chose n'en arrive d'ailleurs pas à cette extrémité, car l'accidenté se garde scrupuleusement de tout ce qui pourrait causer un meurtre de ce genre. Et si la mort survenait sans qu'il ait rien à se reprocher, il peut recourir à l'ordalie ou au jugement d'une épreuve superstitieuse. En outre, dans les villages qui ont des Batswa, une femme de cette race doit allaiter un instant l'enfant avant que sa mère ne lui rende le sein.

---

(1) Plante dont les feuilles sont consommées aussi comme légumes dans la vie ordinaire; mais particulièrement par ceux qui possèdent la pratique magique moderne du *boyaóli*.

6° *L'enfant est porté* sur l'épaule et, dès qu'il est capable de se tenir, sur la hanche. Il ne lui faut pas beaucoup de semaines pour s'habituer à cette position. Lorsque la mère est forcée de la garder pendant une durée assez longue (marche, voyage, etc.), elle le met dans une écharpe-baudrier (lǫmbę̌), fabriquée avec des lianes râpées et tressées à la manière d'une natte, ou avec un tissu en fibres de raphia, ou encore avec une peau (actuellement, souvent une pièce d'étoffe européenne). Cette écharpe doit être solide, car si elle se déchirait et que l'enfant tombât, les conséquences porteraient très loin : tous les enfants ultérieurs de cette femme sont condamnés à mourir dans le sein maternel ou pendant la période d'allaitement.

L'enfant grandissant est parfois porté chevauchant sur dos de la mère, qui n'aime pas beaucoup s'en séparer ou qui est obligée par la tyrannie du petit de le garder même pendant ses travaux, ses courses, voire ses danses. Elle remédie, si possible, à cette situation encombrante en ayant recours à l'aide d'une fille plus âgée, d'une jeune nièce ou cousine, ou d'un garçonnet de la proche parenté.

Durant le jour, l'enfant est pour le repos couché sur le lit ordinaire ou sur un lit mobile (*boánga*), sans autres accommodements. Il ne rencontre pas de difficultés à dormir ferme sur ces dures couchettes.

7° *Le sevrage*. Bien que l'enfant soit habitué peu à peu à la nourriture solide, il ne cesse de tetter. Les allaitements s'espacent d'autant plus qu'il avance en âge. Mais il ne s'abstient définitivement qu'à deux ans environ, et parfois deux ans et demi, s'il est d'une constitution faible.

Le sevrage n'est accompagné d'aucune cérémonie ni fête.

Afin de déshabituer l'enfant, la mère s'enduit les mamelons avec le suc du fruit *lifę́tę́* (espèce de petit piment doux ou aubergine) ou avec l'extrait du piment-poivre (*imbénga*). Parfois elle le confie pendant quelque temps à l'une ou l'autre parente (fille, sœur, etc.) habitant ailleurs.

Comme on l'a vu ci-dessus, c'est après le sevrage que se termine, pour la mère, la période de l'*ekelé-bokeka* et que ses infidélités n'ont plus de répercussions sur la vie de son enfant.

8° Si *la mère meurt pendant l'allaitement*, on charge de cet office une femme qui s'y montre disposée, fût-elle Bǫtswa, et qui ne fait jamais défaut. Après le sevrage elle est rémunérée convenablement. L'usage du lait de chèvre est inconnu.

9° Les enfants en bas âge souffrent fréquemment de *convulsions*. Cette maladie est attribuée à l'action de l'épervier et est, pour cette raison, appelée *mpulú* (oiseau). On tâche de l'éviter en pendant au cou des enfants une amulette, généralement le triangle claviculaire d'une carcasse de poule. En outre, les Nkundó connaissent un remède qui a pour but de fortifier les nerfs : l'enfant est couché sur une natte étendue à un endroit quelconque du toit de la case. Avec le suc des feuilles de l'arbrisseau *litóyǎnsombo*, mélangé avec de l'extrait de *mbǫ́lę́* (fruits du *bǫsǫ̌ǫmbǫ́*) on prépare un collyre (*bǫlǫ́ĭ*) dont on laisse tomber, au moyen d'une feuille en forme de cornet, quelques gouttes dans les yeux de l'enfant. Ensuite, le père ou un parent retire la natte de dessous l'enfant et lève celui-ci plusieurs fois en criant : tá tá tá.

10° *A la dentition* on n'attache aucune importance spéciale. Seulement l'enfant dont les dents supérieures poussent avant les inférieures (défaut nommé *ingondo*) passe pour être anormal. Aussi lui est-il défendu de manger les prémices de la chasse ou de la pêche par clôture (*mpao*), sinon celles-ci seraient rendues infructueuses.

ARTICLE V. — IMPOSITION DU NOM.

L'imposition d'un nom n'a pas lieu à date fixe. On ne la retarde pas sans raison particulière. Aucune fête ni cérémonie ne l'accompagne. Le père se contente de poudrer de couleur le front de l'enfant, en signe d'allégresse.

C'est au père que revient le droit de choisir un nom pour son enfant. Parfois il demande l'avis de sa famille. De préférence, il impose les noms de ses parents décédés ou en vie, quelquefois le sien propre. Mais il convient de respecter également les sentiments de la mère. La négligence d'en tenir compte peut inciter la femme à provoquer un avortement pour le punir de son opiniâtreté à méconnaître sa famille à elle.

Un accouchement pénible, comme le décès réitéré d'enfants précédents, est attribué souvent à la rancune d'un défunt mécontent. Dans ces cas, on attend le verdict d'un songe, ou l'on recourt au jugement d'un *nkanga* (médecin-magicien), afin de pouvoir satisfaire ce mort irascible.

Si le cas se répète trop souvent, cette calamité provient d'une rivalité entre défunts qui se disputent la possession d'un homonyme, l'évincé envieux tuant l'enfant. Pour éviter ces vengeances mesquines et les contenter tous en ne satisfaisant personne, on donne à l'enfant un nom neutre ou un nom de Bǫtswa, comme : Bǫtswá, Sáka, Ĕfâlīna = sans nom; Botsilá = insuccès, malchance; Litúli = morts sans cause connue, etc. Lorsque l'enfant a déjà reçu un nom et que l'on craint, pour l'une ou l'autre raison, la fureur néfaste d'un mâne, il y a toujours moyen de le remplacer par un autre.

D'ordinaire on réserve aux enfants les noms de parents du sexe égal. On y fait pourtant exception lorsqu'un des sexes est insuffisamment représenté dans la progéniture, auquel cas le porteur du nom peut encore le changer plus tard, permission dont il est rare qu'il n'use pas. Il n'existe cependant pas de noms spécifiquement masculins ou féminins, sauf ceux qui ne sont que la forme relative d'un verbe, comme Ósâsuka = la coquette; Óyę́męngǫ = celle qui vient avec l'abondance; Ófénji = celle qui surpasse, etc. Enfin, certains noms se rencontrent rarement dans l'un ou l'autre sexe.

Pour la majorité des noms, l'étymologie est impossible à tracer et ils n'ont aucune signification. Certains sont empruntés à la nomenclature des règnes de la nature ou d'objets; mais on ne prête aucune attention à leur sens original et les allusions dans cette matière — comme l'essaient parfois certains Européens — sont ou incomprises ou mal reçues. D'autres sont dictés par la constitution de l'enfant; comme Ókunjǫlǫ́ = qui sera enterré encore aujourd'hui; Báwáôlóí = on ne meurt que plus tard (¹). On trouve aussi des noms qui commémorent un événement particulier, comme un grand deuil (Báwá = ils meurent; Bálela = on pleure), une rivalité (Báunela = ils se battent pour..., signifiant la rivalité de deux hommes pour la possession de la mère de l'enfant ainsi nommé). Quelques-uns, enfin, ont la portée d'un dicton : Báwake = tous les hommes doivent mourir, etc.

Répétons, pour terminer, que les homonymes se lient souvent d'une amitié particulière, se font des présents et s'entr'aident. Cela ne donne pourtant aux homonymes de sexes différents aucun droit à des rapports intimes, qui, s'ils existent, ne sont que le concubinage ou l'adultère pur et simple.

ARTICLE VI. — LES JUMEAUX.

Pour les Nkundó la naissance de jumeaux (*baása*, sing. *jása*), sans avoir l'importance qu'y attachent d'autre popu-

---

(¹) Par ces deux noms on veut prévenir des allusions à la débilité de l'enfant et exprimer l'équivalent du dicton : il n'est vie que de langoureux.

lations, comporte néanmoins quelques particularités, dont la principale est l'absence des interdits et prescriptions attachés aux naissances ordinaires : les jumeaux sont libres de tout interdit commun; ils sont *falúngú* (1). Examinons les détails :

L'événement est annoncé par le signal ordinaire, mais doublé, ou, si les enfants sont de sexes différents, par le simple signal de chaque sexe. Suit le rythme de danse : 2 ou 3 longues et 2 courtes.

Le lendemain, les parents du père se rendent hors du village, de préférence à une bifurcation du chemin. De chaque côté, ils plantent un pied de *lokókólókó*. Tout autour ils disposent un petit amas de branchettes et de feuilles diverses, nommé *jũké*. C'est un signe et un lieu de bénédiction et de porte-bonheur. Chaque passant s'arrête, cueille deux feuilles, dont il en dépose une sur chaque tas, puis crache dessus en disant : *swá* (2). Ensuite, en battant des mains, il chante deux fois : *yelí yeye*. Cette manière de se comporter attire la bénédiction des jumeaux sur son voyage, ses entreprises, son mariage. Sous ce tas, on enterre le cordon ombilical, ainsi que le placenta et la membrane.

Tous les matins, père et mère se dessinent, avec du kaolin, deux raies sur le milieu du front et sur les bras, tant au-dessus que dessous le coude. Ils en font de même des jumeaux (3). Cette pratique ne cesse qu'au sevrage. Si après ce moment un des enfants tombe malade, on recommence sur lui jusqu'à la guérison, en ayant bien soin de ne pas l'omettre sur son frère, de peur que la maladie ne l'atteigne lui aussi. Car ces dessins, tout en étant un signe d'allégresse, sont avant tout un moyen prophylactique contre la fièvre des enfants (*ikútswáki*) qui, chez les jumeaux et l'enfant suivant, est appelée *wǎsanyi* et se manifeste principalement par des tumeurs à la tête et dans la figure.

---

(1) Même pour les abstentions pendant le deuil.

(2) Onomatopée pour « cracher ».

(3) Parfois une double raie s'ajoute aux tempes. Le kaolin peut être employé pur ou mélangé avec du fard rouge *ngóla*.

Les jumeaux s'appellent invariablement, le premier-né : Mbóyó, le second : Bǫkę́tu, quel que soit le sexe. Les Bombwanja (comme les Ekonda) emploient les noms Mbóó et Mpia respectivement. La mère prend celui d'Ǎmbá. Ces noms ne sont pourtant pas réservés exclusivement à ces personnes; d'autres peuvent également s'appeler ainsi. Le père, au contraire, ne reçoit pas de nouveau nom; il porte seulement le titre d'Is'éy'ǎfé, littéralement : père de deux (¹). On dit encore des jumeaux qu'ils sont Ǎmbámba (pl. Byǎmbámba), du verbe -ámba = accepter, recevoir, parce qu'il leur est permis d'accepter et de prendre tout, aucune prohibition ordinaire ne valant pour eux.

La mère des jumeaux n'est pas astreinte à la réclusion (nyang'éy'aása áfóáte waékelé). On arrange pour elle le hangar du chef de clan, c'est-à-dire celui chez qui on dépièce les animaux d'autorité (léopard, etc.) (²). Ce hangar est fermé au moyen de palmes. Ni les parents, ni l'assistante, ni les personnes qui entrent dans ce lieu ne sont obligés d'observer la continence et les autres interdits de l'*ekelé*.

Tous les membres de la parenté viennent saluer les jumeaux et leur font à chacun un présent (poules, couteaux, flèches, nourriture) qui est reçu par le père ou la mère. Chaque fois qu'on donne quelque chose à l'un des jumeaux, fût-ce le plus menu objet, on doit en faire autant à l'autre; sinon ce serait causer sa mort. Si la mère prend l'un sur le bras, il faut que l'autre soit pris également, soit par elle-même, soit par le père. Si elle frappe l'un, elle ne peut omettre de frapper aussi son frère. Cette

---

(¹) Chez les Ekonda on le nomme Buka.

(²) Donc à l'endroit du *bǫnsęngę* ou lieu de dépiècement des animaux d'autorité (*nyama yá bikofo*, littéralement : animaux superbes).

dualité vaut donc pour tout et à plus forte raison pour l'allaitement.

Si un enfant jumeau pleure ou est malade, les parents doivent chanter et danser avec accompagnement d'un *lokolé* et d'un tambour *ngọmọ*. C'est ce qu'on nomme *-bénga baása*. Si quelqu'un invite à la danse un jumeau ou ses parents, ceux-ci ne peuvent omettre d'y donner suite. Passant à une bifurcation ou à un habitat de génie ou à un *efeno* (endroit où l'on se réunit pour des pratiques magiques, oracles, etc.), elle danse et chante encore en l'honneur du génie, pour qu'il soit propice à ses enfants. Divers chants sont en vogue, comme : Elím'é'Ǎmbá tongólela yelí yeye = génie d'Ǎmbá ne pleure pas (¹); Bọkẹ́tu la Mbóy'é'Ǎmbá tofúkáké tonyongáké, tọlẹ́kẹ́ bilingọi yelí yeye = Bọkẹ́tu et Mbóyó d'Ǎmbá ne te meus pas, ne remue point, ne mange pas de champignons *bilingọi*; Bọkẹ́tu 'a Mbóyó njóátela ngóy' ẹmẹngo yelí yeye = Bọkẹ́tu et Mbóyó, je mets ma mère dans l'abondance; Bọkẹ́tu'a Mbóyó lá'ọkọnọ lá'ọkẹndọ yelí yeye = je tomberai malade et néanmoins je marcherai (me porterai bien); Bọkẹ́tu'a Mbóyó, lióta bọkẹkẹsano yelí yeye = accouchement encombrant, etc.

Les nourritures interdites aux jumeaux sont les champignons *bilingọi* (ou *bilingọndọ* ou *bankǎnkíndá*), l'antilope *mpambí* et l'igname *ǒlí*, qu'il est également défendu aux parents de consommer avant le sevrage (²).

En voyage, les parents de jumeaux se ceignent de la plante rampante *boyayenga* ou la portent en bandoulière sur l'épaule. En outre, la mère y attache une sonnette. Leur chevelure est souvent ornée de deux plumes de la queue du perroquet gris (*nkoso*) et de deux plumes d'une poule blanche.

(¹) Tongólela = forme archaïque, encore en usage chez les Ekonda, etc.

(²) Cet interdit s'étend à toute nourriture cuite dans des pots où ces aliments défendus ont été préparés; extension qui d'ailleurs est commune à tout interdit alimentaire.

Le salut à donner à des parents de jumeaux et leur réponse doit toujours être double : w'ǫ̂nę́ w'ǫ̂nę́; rép. em'ǫ́nę́ em'ǫ́nę́; oǒyá oǒyá, rép. njǒyá njǒyá; losák'esáko, rép. bíka bíka. Pour cette dernière salutation, remarquons qu'ils ne répondent pas autrement; ils sont donc assimilés aux grands notables des anciens temps.

Lorsque les enfants sont devenus grands à pouvoir se suffire à eux-mêmes, toutes les prescriptions particulières perdent leur rigueur et ils sont désormais comme tout le monde. Pour le mariage, le décès, etc., rien ne les distingue du commun. Aucune préférence n'est montrée pour ou contre eux. Seulement, leur descendance produira encore des jumeaux.

Les Nkundó considèrent donc les jumeaux comme des enfants extraordinaires, sans pourtant pousser leur jugement aux extrêmes. Ils sont contents de recevoir deux enfants à la fois, tout en estimant que la gestation et l'accouchement dans cette circonstance sont plus dangereux pour la mère. C'est pour ce motif que celle-ci est appelée *bǫyę́ngwá*, la gravité du cas n'ayant pu la faire mourir. Cette épithète s'applique également au père et aux jumeaux, probablement pour la même raison et à cause de leur immunité à l'égard des interdits. Toutefois, si les jumeaux sont de sexes différents, la mère est moins appelée *bǫyę́ngwá*, car elle est *lilǫka*=malfaisante (1).

Il résulte encore des lignes précédentes que les jumeaux sont, à un certain degré, entachés de magie. Ceci est confirmé par la défense de jeter quelque objet (pierre, amande de palme, etc.) sur la case où ils se trouvent, tout comme pour quelqu'un qui possède un charme, une pratique d'envoûtement ou de protection. En outre, ils jouissent d'une certaine propriété innée d'ensorceler les entreprises (chasse, pêche) d'autrui. C'est pourquoi ceux qui redoutent leur action nuisible s'enduisent de kaolin de la même façon que le font ces enfants et leurs parents.

---

(1) Voir, plus haut, art. II, § 2.

Les Nkundó ont connu des cas de trijumeaux, mais ils sont extrêmement rares. Le dernier-né des trois s'appelle Yệndẹmbẹ ou Yệndẹndẹ ou Yẹ́lẹlẹ. La seule particularité qui lui soit propre est qu'on ne peut jamais lui commander un travail, ni l'envoyer porter un message ou faire une commission, etc. = *ájótswé ntómo*. Pour le reste, rien ne le différencie des deux autres. Les salutations ne sont pourtant pas triplées.

L'enfant qui naît immédiatement après les jumeaux est appelé Wuteji (de *utela* = répéter). Il ne diffère en rien du commun.

ARTICLE VII. — LA CIRCONCISION.

La circoncision est générale. Aucun âge n'est prescrit. D'ordinaire elle a lieu pendant la jeunesse, avant la dixième année. Les plus peureux diffèrent jusqu'à la puberté ou même après. Des coutumes claniques particulières peuvent fixer une date limite. Ainsi aucun homme du village de Bẹsọmbọ́ n'y est admis avant d'avoir tué une bête à la chasse. Par contre, la saison de la circoncision est déterminée : elle doit avoir lieu pendant l'époque des eaux basses.

La circoncision est opérée par un homme quelconque qui y est expert. Elle se pratique derrière les cases. Hormis les « operandi » et leurs pères, personne n'y est présent. Les garçons se groupent un peu à l'écart, mais de façon à pouvoir suivre de leurs yeux le traitement que subit leur compagnon. Le patient s'accroupit. Un des assistants âgés lui met les mains sur les yeux pour l'empêcher de voir ce qui se passe. L'opérateur a creusé un petit puits pour recevoir le sang. Il tire le prépuce, le lie avec un fil, puis trace avec des cendres la ligne que doit suivre le couteau *empútẹ* qu'on emploie dans cette circonstance. Lorsque le sang cesse de couler, l'opérateur mâche du poivre *bondóngó* (Aframomum...) ou, de préférence, une nageoire caudale du poisson *ngọlọ*, qu'ensuite il crache sur la plaie. La réaction est fort douloureuse. Mais le patient se montre courageux; s'il pleure, il est l'objet de la risée de ses compagnons.

Aussi longtemps que la plaie n'est pas cicatrisée, le garçon doit s'abstenir de feuilles de manioc (*bangánju*) et du pain de manioc dans la préparation de *bosombó* ou de *lọ́ọ́lọ*. En outre, il ne peut manger ni la peau, ni la tête ni la queue de poissons.

Pendant la cicatrisation l'opéré est soigné, lavé, etc., par sa mère, ou — s'il a atteint la puberté — par son père. Cet office impose à la personne qui en est chargée l'obligation à la continence (*bokeka*), même à l'égard de son conjoint. La transgression empêche la guérison de la plaie ou la rend pour le moins extrêmement difficile et de longue durée (1).

Le prépuce coupé est séché sur le *bolíkó* (claie-étagère). Puis on ne s'en occupe plus et généralement il demeure là poussiéreux et sale pour un temps indéfini, si les rats ne s'en mêlent pas.

Dans les centres, les jeunes gens commencent à négliger l'opérateur indigène, pour recourir à l'intervention du chirurgien européen.

La circoncision ne donne pas lieu à des cérémonies ni à des fêtes. Il arrive qu'un homme riche et vaniteux donne une fête, mais la chose n'est nullement de pratique courante.

Circoncire se traduit en lonkundo : *téna bọnsọ́ẹ* = couper le prépuce. Le terme moins vulgaire et beaucoup usité est: *téna nsọ́ngẹ́* = couper l'extrémité. Une circonlocution de décence excessive est : *téna batói* = couper les oreilles.

Quant à la raison d'être de cet usage, après ce qui en a été dit au chapitre I, IIe partie, article II, § 2, nous n'avons plus à y revenir.

---

(1) Un *bokeka* analogue existe pour celui qui soigne un grand ulcère phagédénique (*walé*).

ARTICLE VIII. — L'ÉDUCATION.

Dès son jeune âge l'enfant nkundó doit rendre à ses parents divers menus services, surtout dans les travaux du ménage : puiser de l'eau, chercher du bois de chauffage, s'occuper d'un petit frère ou d'une petite sœur, etc. Les appels s'adressent principalement aux filles, mais les garçons n'en sont nullement exemptés. De par la nature même des choses, ceux-ci sont pourtant moins souvent mis à contribution.

Le fils peut assez tôt accompagner son père dans ses voyages, aux réunions, aux discussions judiciaires, etc. Celui-ci fabrique pour lui un arc et des flèches et lui enseigne cet art. Le grand passe-temps de la jeunesse masculine est la chasse et la pêche par toutes sortes de procédés qui conviennent à son âge. Peu à peu l'adolescent apprend les travaux communs et tout ce qu'il doit savoir pour subsister, se nourrir et se loger. Son instruction est complétée par ses compagnons et surtout par les circonstances de la vie.

La fille apprend les travaux du ménage et des cultures. Déjà très tôt sa mère lui tresse un petit panier, pour qu'elle s'habitue à porter des fardeaux. Puis elle participe aux pêches féminines.

On a généralement l'impression que les filles sont beaucoup plus actives que les garçons. Mais j'estime que la différence provient de ce que ceux-ci sont presque toujours en forêt, tandis que celles-là restent au village et sont par conséquent remarquées davantage. D'ailleurs, dans nos Missions on ne peut pas dire que les garçons travaillent moins bien que les filles, au contraire.

Les filles s'exercent à l'art culinaire, non seulement chez leur mère, mais encore — comme en Belgique — par le jeu (*ioto*).

Les enfants n'étudient pas l'histoire, les lois et traditions de leur clan ou tribu. Ils les apprennent par les circonstances, soit en les entendant raconter, soit en questionnant. Souvent les parents les expliquent de leur propre initiative, non en suivant un programme déterminé, mais plutôt en profitant des occasions. C'est surtout en accompagnant son père dans ses visites, ses voyages et aux réunions ou délibérations, et en assistant attentivement aux séances des troubadours à *longombé* (mandoline), que le jeune homme peut apprendre beaucoup de choses. La fidélité à suivre le papa plutôt que de jouir constamment de la liberté en forêt rend compte de cette connaissance surprenante des us et coutumes, dès lois ancestrales, de l'histoire, de la sagesse des anciens, des proverbes, fables, etc. que possèdent certains jeunes au point de l'emporter sur nombre de vieux. J'ai rencontré plus d'un cas de ce genre qu'on expliquait avant tout par cet attachement.

A peine capable de marcher, l'enfant nkundó commence à fredonner les airs en vogue et à imiter les mouvements rythmiques des danseurs. Les fillettes surtout s'exercent par de petites danses à elles. Puis les enfants se mêlent peu à peu au groupe des danseurs adultes et peuvent s'associer au chœur, mais à l'arrière.

Les parents enseignent à leurs enfants les métiers qu'ils connaissent eux-mêmes : forge, sculpture du bois, tressage de nattes et de paniers, poterie, etc.

Au point de vue éthique, les enfants apprennent beaucoup par l'expérience, mais les parents n'omettent pas de leur inculquer les règles de politesse, de bienséance, de savoir-vivre et les grands principes des relations sociales. Il y a pourtant, ici comme en Europe, des degrés dans le soin ou l'insouciance dans ce domaine. La morale enseignée est celle qu'ils adoptent eux-mêmes; elle est avant tout familiale, sociale : déférence envers les membres de la famille, entr'aide, respect du bien d'autrui, crainte de l'autre sexe, etc. Mais tout cela repose sur une base naturaliste : le motif donné se limite aux conséquences fâcheuses. Les réprimandes, voire les châtiments pour infractions ne sont pas inconnus. Mais ils sont provoqués surtout par l'exaspération, par conséquent mêlés de mouvements de colère, et donc sans continuité ni idée de suite; une fois la colère calmée, les menaces restent stériles. En fait de punitions les parents recourent principalement aux coups. D'autres peines sont pourtant en usage. Ainsi, un de nos catéchistes, étant jeune (entre 1880 et 1895), avait enlevé un oiselet pris au piège à glu d'un de ses cousins. Dès que son père en eut connaissance, il fit à son gamin une verte semonce et le condamna à se coucher ce soir sans souper.

A l'approche de la nubilité, la mère enseigne à sa fille les droits et devoirs de la femme mariée. Elle lui apprend la façon de se conduire et de se comporter pour faire une bonne épouse et mère. Et cela pour qu'elle trouve un bon mari, pour que l'union demeure stable et ne provoque trop de palabres ou d'embarras.

Autrefois les enfants n'étaient pas admis à voir les danses des adultes. Ils en étaient chassés et n'avaient qu'à s'amuser entre eux. C'était une excellente mesure pour la sauvegarde de la moralité parmi la jeunesse et pour conserver le respect à l'égard des vieux. Aussi est-il très regrettable qu'elle soit actuellement tombée en désuétude.

Ayant atteint la puberté, les enfants n'aiment plus à rester coucher chez leurs parents. Ceux-ci ne les chassent point, mais, d'autre part, ne s'opposent pas à ce désir de la jeunesse, qui, dit-on, est inspiré par un sentiment de pudeur. Les garçons vont d'un côté, les filles d'un autre, par exemple dans une case inoccupée appartenant à leur père ou chez des propres parents; ou encore cherchent-ils à trouver place dans le logement d'un groupe de compagnons ou de compagnes. Si aucune maison n'est disponible, les garçons s'associent pour la construction d'une hutte commune. A présent, ils commencent déjà très tôt à se bâtir une case individuelle, ou à deux, pour jouir ainsi d'une liberté plus grande.

On trouve sur les arbres de la forêt une espèce de champignon dur, nommé *losikitela*. Lorsque l'enfant commence à parler on lui en met un spécimen entre les dents pour qu'il y morde et apprenne ainsi à ne pas s'exprimer inconsidérément, mais à retenir ses paroles (*-sikitela*) pour réfléchir avant de parler.

Maintes fois on peut constater que les parents et d'autres personnes aident activement les enfants à s'exprimer dans une langue correcte, particulièrement en redressant les fautes, en corrigeant la prononciation, en rectifiant les erreurs dans les noms propres, en leur citant le mot exact, voire en leur expliquant des formes grammaticales ou les nuances entre certains termes : « C'est comme ceci qu'il faut dire; cela signifie autre chose; cette plante s'appelle ainsi, etc. ».

Bien donc que l'enfant nkundó soit très libre de disposer de ses jours comme bon lui semble et que, forcément, il apprenne nombre de choses par l'expérience personnelle, il serait faux d'affirmer que les parents se désintéressent de son éducation ou n'y contribuent pas. Ils interviennent activement par leurs conseils, leurs explications, leurs démonstrations. Il va sans dire que leur part n'est pas aussi importante ni continue que dans beaucoup de milieux civilisés. Il est d'ailleurs très difficile, et souvent injuste, de comparer la situation de nos gens avec celle d'Europe : la différence des circonstances est trop considérable. Mais nous devons à l'équité de montrer que des efforts sont faits par les Nkundó dans ce domaine, tout en faisant remarquer que les effets sont peu palpables quant à l'éducation morale (¹), parce qu'il y a quantité de fautes, de lacunes, d'erreurs et d'obstacles dont il n'est pas inutile d'examiner les plus importants.

(¹) Nous ne parlons plus de l'éducation matérielle et économique, qui ne prête pas à critique.

1° D'abord, l'éducation commence trop tard. Les efforts, pour être couronnés de succès, devraient débuter le plus tôt possible. Or, tant que l'enfant n'a pas atteint un développement relatif (d'ordinaire vers sa sixième année) il est jugé trop jeune pour recevoir des leçons, des punitions, etc.

2° Dans leur pédagogie, les Nkundó ne tiennent aucun compte de la relation de cause à effet dans l'acquisition de mauvaises habitudes. Ils réagissent contre les actes condamnables, mais ne s'attaquent pas à la racine en s'opposant à l'éclosion des vices. Ainsi, ils ne comprennent pas que la satisfaction continuelle des désirs ou des caprices d'un enfant en bas âge, par exemple pour l'allaitement, la demande de nourriture, le désir d'être choyé et porté, etc., doit nécessairement en faire un insoumis, un petit tyran qui veut être contenté en tout.

3° Le manque d'idée de suite et l'inconstance dans la répression des défauts ou dans la punition des fautes, qui, nous l'avons déjà dit, sont de la part des parents nkundó le plus souvent des explosions brusques de colère et d'indignation. Pour l'enfant, le but de la punition disparaît : elle n'obtient d'autre effet que la crainte du châtiment. Il peut y avoir d'heureuses exceptions, mais elles sont sûrement rarissimes. En général, les parents se laissent entraîner par l'impulsion du moment, et les gamins d'en tirer profit. La gravité de pareille situation apparaît bien dans cet exemple historique : Isia (à présent un homme entre 30 et 40 ans) s'amuse à tirer des flèches. Une des femmes de son père, nommée Bọkẹli, arrive sur les lieux accompagnée de Bakutu, jeune sœur d'Isia. Le gamin reprend Bọkẹli : « Que viens-tu faire ici avec ma sœur ? Si une flèche l'atteint, ce sera ta palabre ». La femme l'insulte. Le garçon menace de tirer sur elle. Là-dessus, son père, Bọlẹ́kẹ̀lá, intervient en disant : « Si tu oses toucher à ma femme, je tue une de tes mères » (1). Isia riposte en tirant sur Bọkẹli et disant : « Eh bien mourez toutes deux » (2). Son père veut l'attraper, mais l'agile gamin s'enfuit en forêt. Ne le voyant pas rentrer, le soir, tous sont pris de peur. Finalement il répond à l'appel de sa tante Bongóla et revient. Morale de l'histoire : tout le monde est heureux de le revoir, et il n'est plus question de châtiment (3).

Autre exemple plus fort : Esalé (actuellement entre 40 et 50 ans) est insulté par sa mère Bosola, pour un méfait. Il tire sur elle et la blesse au front. Pour fuir la colère de son père, il se retire en forêt On l'appelle et il revient. La palabre est terminée (4).

4° Le manque de coopération dans les efforts des conjoints. Chacun agit de sa propre initiative et sous l'impulsion de sa propre indignation. Plus encore, ils se contrarient; l'un punissant l'enfant, l'autre tâchant de le protéger, directement, ou indirectement en réprimandant le conjoint. Ceci arrive surtout aux femmes qui ne supportent que très mal que leur enfant soit touché par quelqu'un fût-ce son propre père. La chose doit être attribuée en partie au défaut d'union de sentiments entre les époux et en partie à l'amour maternel purement naturel, psychophysiologique pour ainsi dire.

Les mesures prises contre un enfant qui s'est mal conduit suscitent souvent une grave querelle de ménage, parfois suivie de la fuite de la femme chez elle. Tel le cas historique de Bakutu b'Ŏfóngé (né vers 1880). Son père Bolónjó lui avait défendu de peler un bout de canne à sucre d'une façon maladroite et gaspillante. Le garçon ne voulait pas entendre raison. Puis le voilà qui se taille une profonde blessure au doigt. « Ne te l'ai-je pas dit, s'écrie le père; te voilà puni de ta désobéissance. » Là-dessus fureur de la mère Mbélá. « Ah ! tu me tues mon enfant » et le reste... Elle roule ses nattes, endosse ses paniers et prend le chemin de son village.

---

(1) C'est-à-dire, soit ta mère (Botsinanya), soit sa sœur et *ebisa* Baatmi.

(2) C'est-à-dire si ma mère doit mourir (riposte courante en pareil cas), que toi, Bọkẹli, meures aussi.

(3) D'après la jurisprudence nkundó, le tort était d'ailleurs du côté de Bọkẹli, parce qu'elle a commencé les insultes. Mais la réaction était quand même exagérée.

(4) Une fable enseigne, d'ailleurs, qu'il ne faut pas laisser quelqu'un sous l'empire de la fureur, surtout lorsqu'il s'est retiré en forêt, parce que cela peut le rendre misanthrope, ce qui aurait des suites plus déplorables encore (vagabondage, meurtres, etc.).

La casuistique nkundó cite le cas hypothétique, semble-t-il, ou du moins appartenant aux temps passés, — car je n'en ai jamais connu ni entendu un exemple réellement arrivé, — d'un homme se vengeant sur sa femme qui aurait insulté son enfant, en commandant à celui-ci d'aller tuer une chèvre dans le clan de sa mère, pour que ce dernier soit obligé de payer une indemnité au propriétaire et que la mère se trouve ainsi punie dans sa famille. La jurisprudence nkundó reconnaît au père ce droit. Mais il est évident qu'au point de vue éducatif cette solution est loin d'être idéale.

5° L'influence de la parenté joue encore un grand rôle. Les Nkundó sont très attachés à leur famille. Les enfants y sont partout chez eux. La femme est très liée à sa famille à elle. Les frères et sœurs du père sont les « pères » de l'enfant; les oncles et tantes maternelles ses « mères ». Le père réel ne défend pas beaucoup ses fils contre les semonces ou corrections de la part de ses proches parents à lui, mais n'admet pas aisément l'intervention de la famille de la femme, et vice versa. Et l'enfant de profiter de nouveau de ces dissensions. Le cas arrive assez fréquemment, quoique les exceptions, elles aussi, ne soient pas rares.

6° Aux blâmes d'étrangers, l'opposition des parents est encore plus grande, en règle générale. Ils tâchent de couvrir et de justifier contre eux les défauts de leur progéniture, qu'ils défendent avec acharnement et qui, évidemment, ont connaissance de tout cela et en tirent profit.

7° Le ménage polygamique avec ses rivalités entre coépouses ne fait qu'accentuer tous ces mauvais effets pour l'éducation. Les conflits, les allusions malveillantes, les palabres, etc. passent facilement aux enfants. Et chacune de défendre le sien.

8° La publicité : rien n'est secret, tout est connu, vu et entendu. Les gens ne se retiennent pas et la présence d'enfants n'arrête pas les flots d'insultes et d'obscénités provoquées par la colère. La jeunesse voit quantité de choses qu'elle ferait mieux d'ignorer. Elle assiste aux querelles de ménage et est témoin des dissensions. Tout cela est augmenté par la vie en plein air, dans la rue, et par la ténuité des parois.

9° A présent un autre facteur s'ajoute : la facilité des communications et la présence de postes européens. Les garçons peuvent toujours s'enfuir et trouver à se caser chez le Blanc ou ses employés indigènes. Les filles recherchent les parentes habitant dans ces postes, quitte à les aider un peu dans leur ménage, avec l'espoir de jouir plus tard d'une plus grande liberté et de vivre luxueusement. L'influence et l'autorité des parents en sont forcément affaiblies.

10° Finalement, l'absence dans l'éducation de toute base solide, de toute religion ou morale religieuse. Tout est fondé sur la crainte naturelle, matérielle : peur de châtiments (physiques ou superstitieux), des conséquences funestes de l'action mauvaise (palabres, difficultés, amendes, indemnités, parfois la honte d'être découvert (comme pour le vol). C'est surtout cette absence de motifs religieux qui rend l'éducation morale si peu fructueuse. Comme les Nkundó se sont habitués à cet état défectueux, ils ne sentent pas la nécessité de ce fondement. C'est pourquoi il est si ardu de leur inculquer cette conscience morale. Il faut l'action patiente et persévérante des grandes vérités chrétiennes avec ses institutions de formation morale (prédication ininterrompue, confession, prière) pour doter ce peuple du sentiment du devoir, de cette conscience personnelle dont il a un si impérieux besoin.

ARTICLE IX. — DROITS SUR LES ENFANTS.

Sans répéter tout ce que nous avons déjà rencontré à divers endroits de cet ouvrage, il convient pourtant de grouper ici en résumé les considérations et conclusions au sujet du droit sur les enfants.

Le grand principe qui domine toute cette question est l'adage romain : *Pater is est quem nuptiae demonstrant.* C'est le mari légitime qui est le père légal de l'enfant de son épouse. Sans mariage, le père naturel n'y a aucun droit.

Il s'ensuit que les enfants adultérins appartiennent exclusivement au mari. (Chap. VI, art. VIII.) Comme la relation avec une veuve qui n'est pas encore légitimement remariée est un adultère, l'enfant qui en naît est l'enfant légal de l'héritier. (Chap. III, art. II.) La même règle vaut, *mutatis mutandis*, pour une divorcée avant le remariage régulier. (Chap. VIII, art. III, § 1.)

L'enfant né d'une femme libre n'a pas de père légal. Par conséquent il appartient à la famille de sa mère; il reste enfant illégitime (*entombó : entombó ĕkúḿ*, est-il appelé par son grand-père). (Chap. I, IIe partie, art. IV, § 3.) Pourtant le père naturel peut, s'il épouse la mère, obtenir l'enfant en payant pour lui un « esclave » supplémentaire. De toute façon il doit parachever le versement de la dot entière. S'il n'épouse pas la mère, il n'a aucun droit sur l'enfant; règle qui est pourtant en voie de changer dans la pointe Nord-Ouest de la région étudiée. (Chap. I, IIe partie, art. IV, § 3.)

Cette légitimation n'est pas requise lorsque la grossesse a commencé après le début du paiement dotal. Elle peut avoir lieu même après la mort de la mère, moyennant le versement prévu. Ce cas de légitimation posthume se présente quelquefois en faveur des enfants nés d'unions extracoutumières engagées pendant la première période de la colonisation.

Les droits du père sur son enfant ne sont pas intangibles : il peut les perdre, notamment s'il néglige de s'acquitter de certains devoirs, parce que cette conduite équivaut à un reniement. Parmi ces devoirs dont l'omission entraîne la perte des droits sur les enfants, citons :

1° le parachèvement de la dot;

2° l'exécution des devoirs funéraires (enterrement, paiements);

3° l'abandon d'une partie de la dot à restituer lors du divorce;

4° l'observation des devoirs envers l'enfant. Ici n'entrent en jeu que les négligences graves qui équivalent à un véritable reniement : spécialement le refus illégitime de procurer à un fils les moyens de se marier; tel encore le cas cité au chapitre II, article XI, § 3, et analogues.

CONCLUSIONS.

Nous ne pouvons omettre, à la fin de ce travail, de résumer les conclusions qu'il nous suggère :

1° Chez les Nkundó le mariage consiste dans une union entre un homme et une femme, constituée par le paiement de certaines valeurs que le mari fait, par l'intermédiaire d'un ou plusieurs témoins officiels, aux parents de l'épouse, paiement contre-balancé par le versement de valeurs de la part de la famille de la femme au mari et à sa famille.

2° Il existe diverses sortes d'unions conjugales qui s'écartent plus ou moins de cette forme typique : héritage d'une veuve par un parent éloigné du mari; substitution — pendant la vie ou après décès — d'une parente qui continue l'union commencée par la défunte ou la divorcée;

offre d'une femme contre prestation d'un service éminent, une certaine sorte d'échange, et, dans quelques tribus, l'achat, plus l'union avec une esclave.

3° Les empêchements au mariage, à part la question des Batswa, découlent de la parenté et de l'affinité.

4° La vie conjugale est régie par des règles bien déterminées et sages, contre lesquelles pourtant des infractions sont commises. L'adultère est condamné et réprimé, mais la conception que les Nkundó s'en font ne concorde pas avec la nôtre et ils y admettent certaines exceptions.

5° La polygamie est en honneur; sa pratique est soumise à des règles déterminées et la première femme occupe un rang de primauté familiale et sociale.

6° Le divorce est admis sous des conditions relativement sévères, et la rupture est réglementée par une législation adaptée.

7° Les stipulations juridiques à observer lors du décès démontrent la prééminence du mariage sur les liens du sang et prouvent que l'épouse appartient réellement au mari, bien qu'elle continue à faire partie de son propre clan. En outre, la mort du mari ne rompt pas le mariage de la part de la veuve.

8° Les enfants appartiennent au père légal.

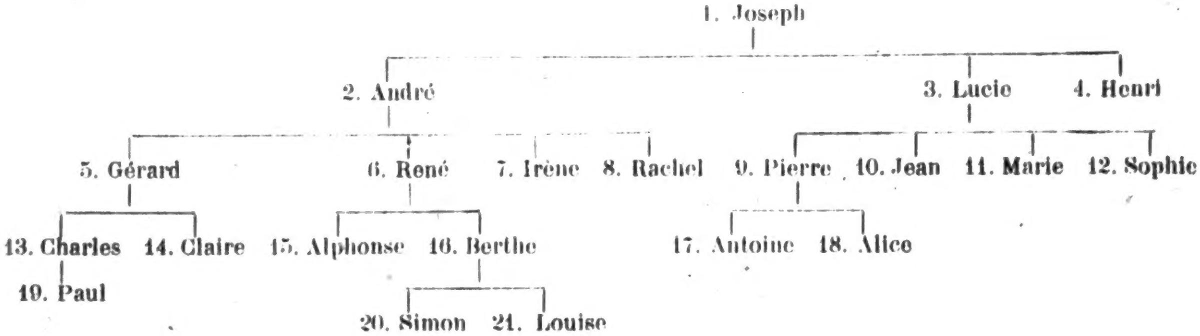
En somme, nous pouvons conclure que ces institutions matrimoniales, si à notre point de vue elles ne sont pas sans défaut, se présentent cependant comme bien ordonnées et nullement « sauvages ». Il s'en dégage une impression de netteté et de sagesse, d'adaptation et de souplesse, d'unité et de logique, qualités merveilleuses que beaucoup de législations européennes peuvent leur envier et qui démontrent l'organisation remarquable qu'a su atteindre la peuplade intéressante des Nkundó.

ANNEXE

TERMINOLOGIE DES RELATIONS FAMILIALES

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE

N. B. — Pour faciliter la claire indication des sexes, nous nous servons exclusivement des noms européens.


1. Joseph
2. André
3. Lucie
4. Henri
5. Gérard
6. René
7. Irène
8. Rachel
9. Pierre
10. Jean
11. Marie
12. Sophie
13. Charles
14. Claire
15. Alphonse
16. Berthe
17. Antoine
18. Alice
19. Paul
20. Simon
21. Louise

1. Pour 1 — 13 et 14 sont bonkánola, pl. bankánola.
   Pour 13 et 14 — 1 est nkǫ́kǫǫlǫ, pl. bankǫ́kǫǫlǫ.
2. Pour 2, 3 et 4 — 13 et 14 sont bonkána, pl. bankána.
   Pour 13 et 14 — 2, 3 et 4 sont nkǫ́kǫ (nyangó), pl. bankǫ́kǫ (nyangó).
3. Pour 1 — 2, 3 et 4 sont bǫ̂na, pl. bâna.
   Pour 2, 3 et 4 — 1 est isé, pl. baisé (relativement à la première personne : fafá, pl. bafafá).
4. Pour 3 — 9 et 10 etc. sont bǫ̂na, pl. bâna.
   Pour 9, 10 etc. — 3 est nyangó, pl. banyangó (relativement à la première personne : ngóya, bangóya).
5. Pour 5 — 6 est bokúné, pl. bakúné.
   Pour 7 — 8 est bokúné, pl. bakúné.
   Pour 6 — 5 est botómóló, pl. batómóló (relativement à la première personne : mâlé, bamâlé).
   Pour 8 — 7 est botómóló, pl. batómóló (relativement à la première personne : mâlé, bamâlé).
6. Pour 5 et 6 — 7 et 8 sont nkâna, pl. bankâna.
   Pour 7 et 8 — 5 et 6 sont nkâna, pl. bankâna.
7. Pour 5, 6, 7 et 8 — 3 est isómoto, pl. baisómoto (pour la première personne : faómoto, pl. bafaómoto).
   Pour 3 — 5, 6, 7 et 8 sont bónankáná, pl. banánkáná.
8. Pour 9, 10, 11 et 12 — 2 et 4 sont nyangômpámé, pl. banyangômpámé (ou nyangóbika) (pour la première personne : ngômpámé, bangômpámé).
   Pour 2 et 4 — 9, 10, 11 et 12 sont bǫ̂nankáná, pl. bânankáná.
9. Pour 13 et 14 — 6 est isé (éy'ǫ̂nǫ̂lu).
   Pour 6 — 13 et 14 sont bâna.
10. Pour 15 et 16 — 5 est isé (éâ mpaka).
    Pour 5 — 15 et 16 sont bâna.
11. Pour 13, 14, 15 et 16 = 5, 6, 7 et 8.
12. Pour 14 — 20 et 21 sont bâna.
    Pour 20 et 21 — 14 est nyangó.
13. Pour 13 — 20 et 21 sont bânankáná.
    Pour 20 et 21 — 13 est nyangômpámé.
14. Pour 9, 10, 11 et 12 — 5, 6, 7 et 8 sont bâna.
    Pour 5, 6, 7 et 8 — 9, 10, 11 et 12 sont baisé.
15. Pour 9, 10, etc. — 13, 14, 15 et 16 sont bankána.
    Pour 13, 14, 15 et 16 — 9, 10, 11 et 12 sont bankǫ́kǫ.
16. Pour 5, 6, 7 et 8 — 17 et 18 sont frères et sœurs et vice versa.
17. Pour 13, 14, 15 et 16 — 17 et 18 sont baisé.
    Pour 17 et 18 — 13, 14, 15 et 16 sont bâna.
18. Pour 19, 20 et 21 — 4 est nkǫ́kǫǫlǫ.
    Pour 4 — 19, 20 et 21 sont bankánola.
19. Pour 19 — 15 est isé.
    Pour 15 — 19 est bǫ̂na.
20. Pour 19 — 14 et 16 sont baisómoto.
    Pour 14 et 16 — 19 est bǫ̂na.
21. Pour 19 — 20 et 21 sont baisómoto.
    Pour 20 et 21 — 19 est bǫ̂na.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION 3

CHAPITRE PREMIER. — Préliminaires et généralités 23

CHAPITRE II. — Élaboration du contrat matrimonial. — Dot 105

CHAPITRE III. — Des différentes formes de mariages et unions pseudo-matrimoniales 186

CHAPITRE IV. — Age des mariés 231

CHAPITRE V. — Empêchements au mariage 241

CHAPITRE VI. — La vie conjugale 260

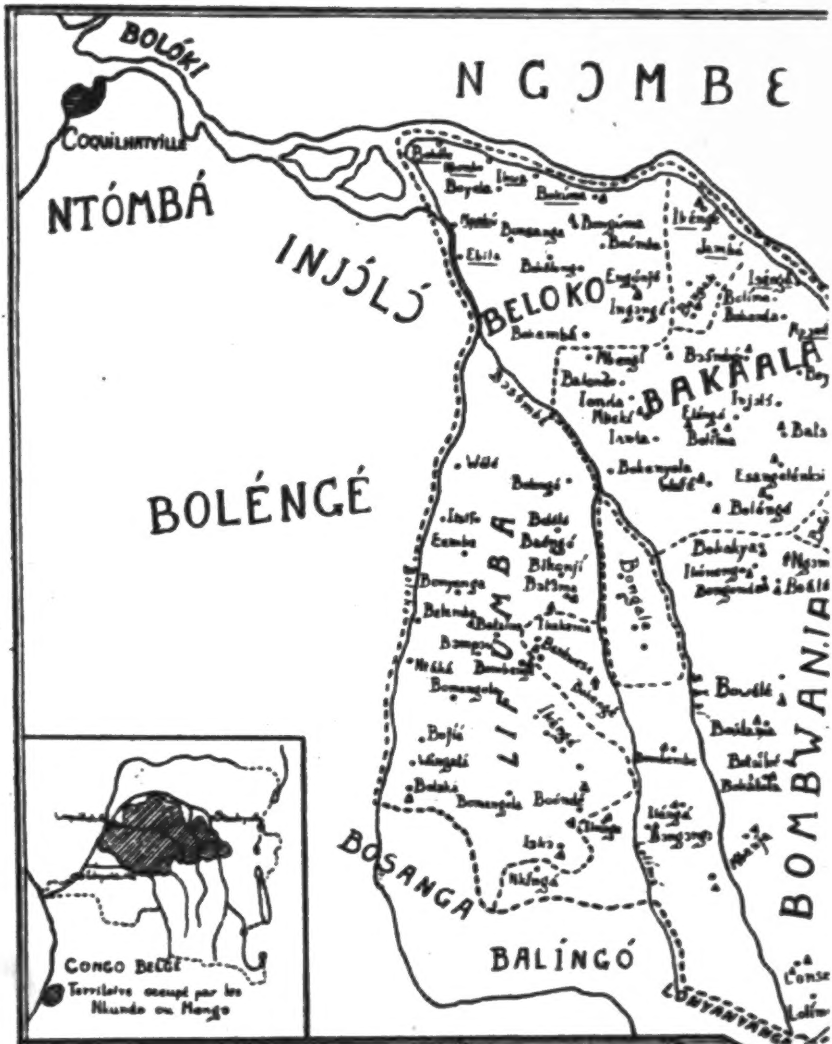
CHAPITRE VII. — La polygamie 341

CHAPITRE VIII. — Le divorce 376

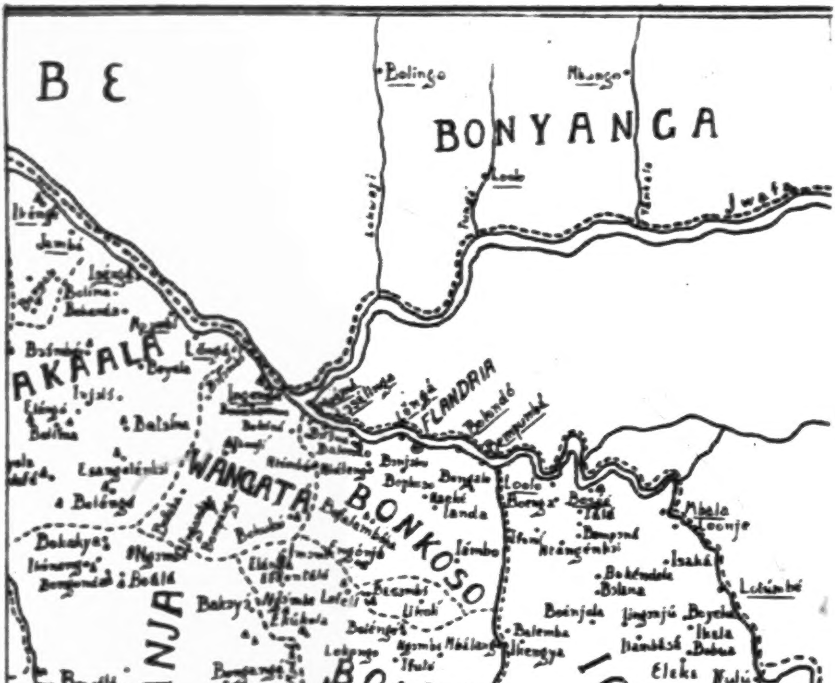
CHAPITRE IX. — La mort 417

CHAPITRE X. — Les enfants 463

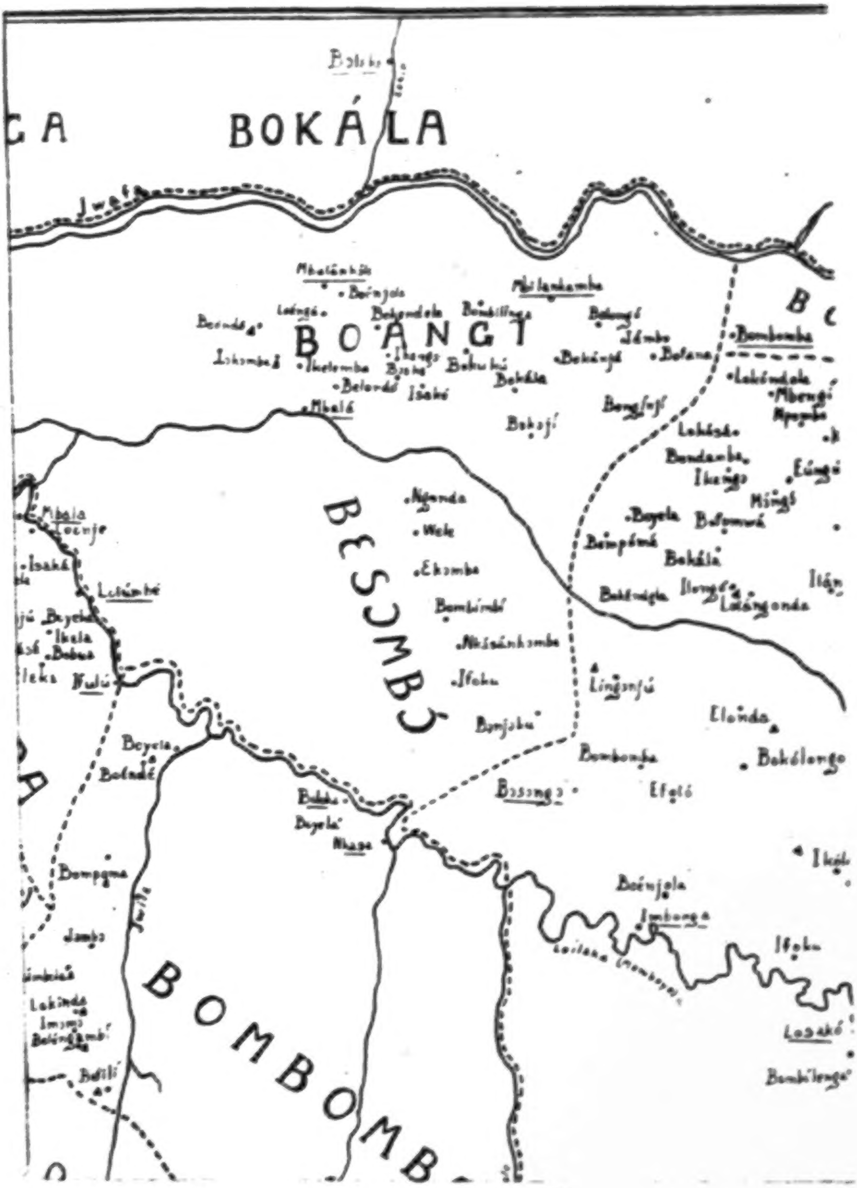
ANNEXE : Terminologie des relations familiales 518


BOLÓKI
COQUILHATVILLE
NGƆMBƐ
NTÓMBÁ
INJƆ́LƆ́
BELOKO
BAKAALA
BOLÉNGÉ
LIAMBA
BOMBWANIA
BOSANGA
BALÍNGÓ
LONYANYANGA
Lisala
Congo
MBƐ
NTÓMBA
CONGO BELGE
Territoire occupé par les Nkundo ou Mongo

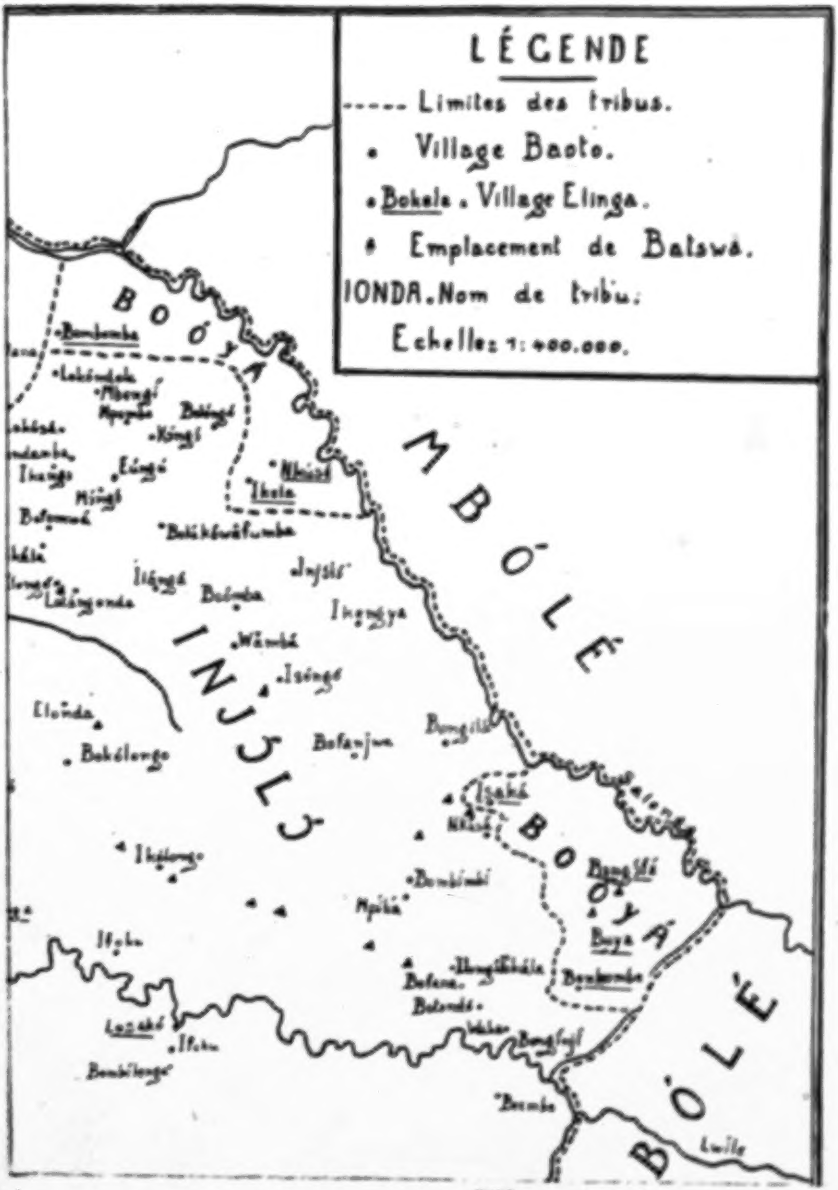
[End MAP (A)]


B ε
Bolingo
Mbongo
BONYANGA
Loob
Jwa
AKAALA
Lönga
Boyela
Injolo
Balsima
Esangelénkoi
Bolénge
WANGATA
FLANDRIA
Bolandó
BONKOSO
Ionda
Iémbo
Loolo
Bosé
Mbala
Loonje
Isaká
Lotúmbe
Bokundola
Bolana
Boinjala
Boyela
Ikela
Eleke
Nulú
BOMBWANJA
Bakaya
Boseléa
Bouélé
Bolalama
Bokoya
Bongange
BONGÍLI
Ilenge
Baambí
Bokála
IONDA
Boyela
Boéndé
Boiaká
NTOMBA(WANG
Bilima
Wangalá
Boénde
Bompoma
Ingende
Jambo
Imonga
Bolándalá
Lokinda
Imomo
Bofili
Consenge
Lolimola
LIÓKÓ
LOMVANYANGA
LIOMBO
B

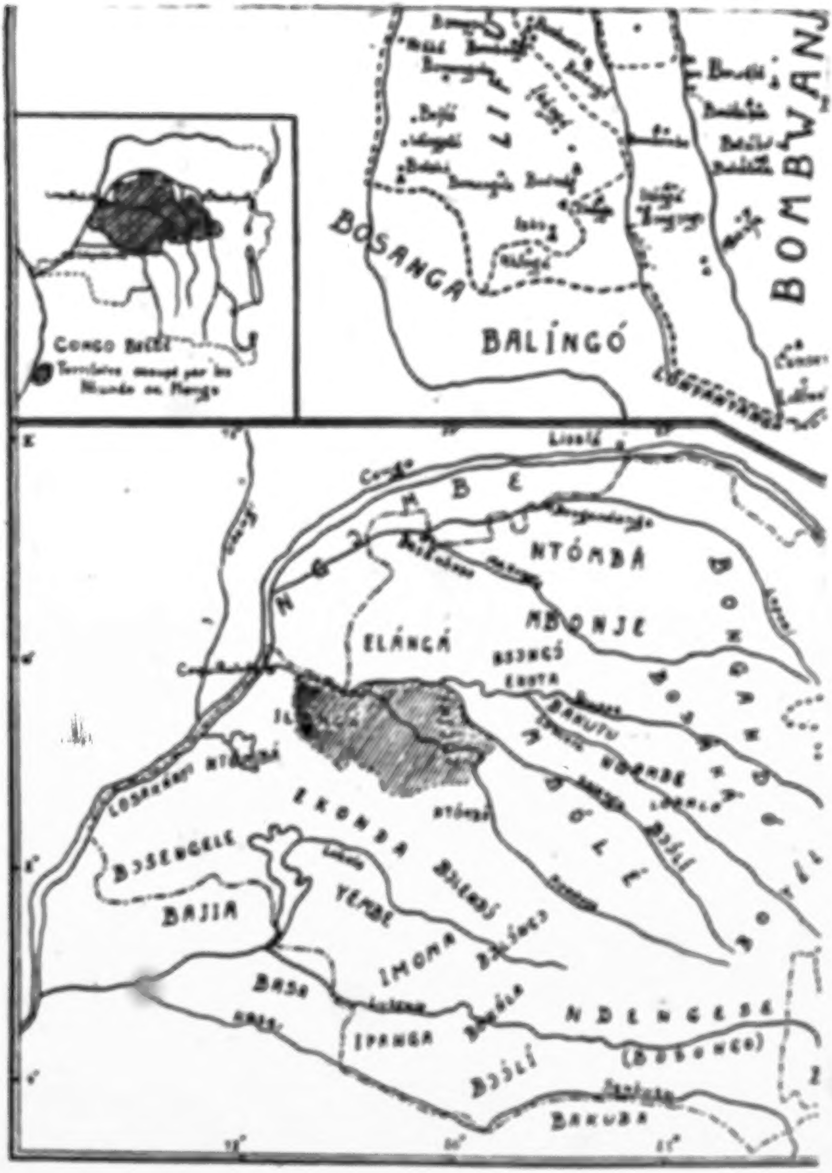
[End Map (B)]


BOKÁLA
Jwafa
BOANGI
BƐSƆMBƆ
BOMBOMB
Mbalánkili
Boánjolo
Loóngó
Bokondola
Bonkilinga
Mbilankamba
Bolongó
Boende
Jámba
Bombomba
Isɔkɔmba
Ikelomba
Ikongo
Bɔsɔka
Bokuku
Bokánjá
Bolana
Lokóndola
Bolondó
Isako
Bokála
Mbengí
Mbalá
Bongɔ́ɔ́
Bokɔ́jí
Lokóso
Bondamba
Ikongo
Eúngó
Ngonda
Móngó
Mbala
Loenje
Wale
Boyela
Bolɔmwá
Bolinpómá
Isaká
Ekɔmba
Bokála
Lotámbé
Bokóngola
Ilongó
Lokóngonda
Boyela
Ikala
Bombinde
Bobua
Nkɔ́ɔnkɔmba
Ileka
Nulú
Ifoku
Lingonjú
Bonjoku
Elonda
Boyela
Bolindé
Bombomba
Bokólongo
Bokoka
Bɔɔngɔ
Efoló
Boyela
Nkaga
Bompqma
Boénjola
Jwafa
Imbonga
Jamba
Ifoku
Lokinda
Imɔmɔ
Lossaka
Losakó
Bombilonga
Bofili

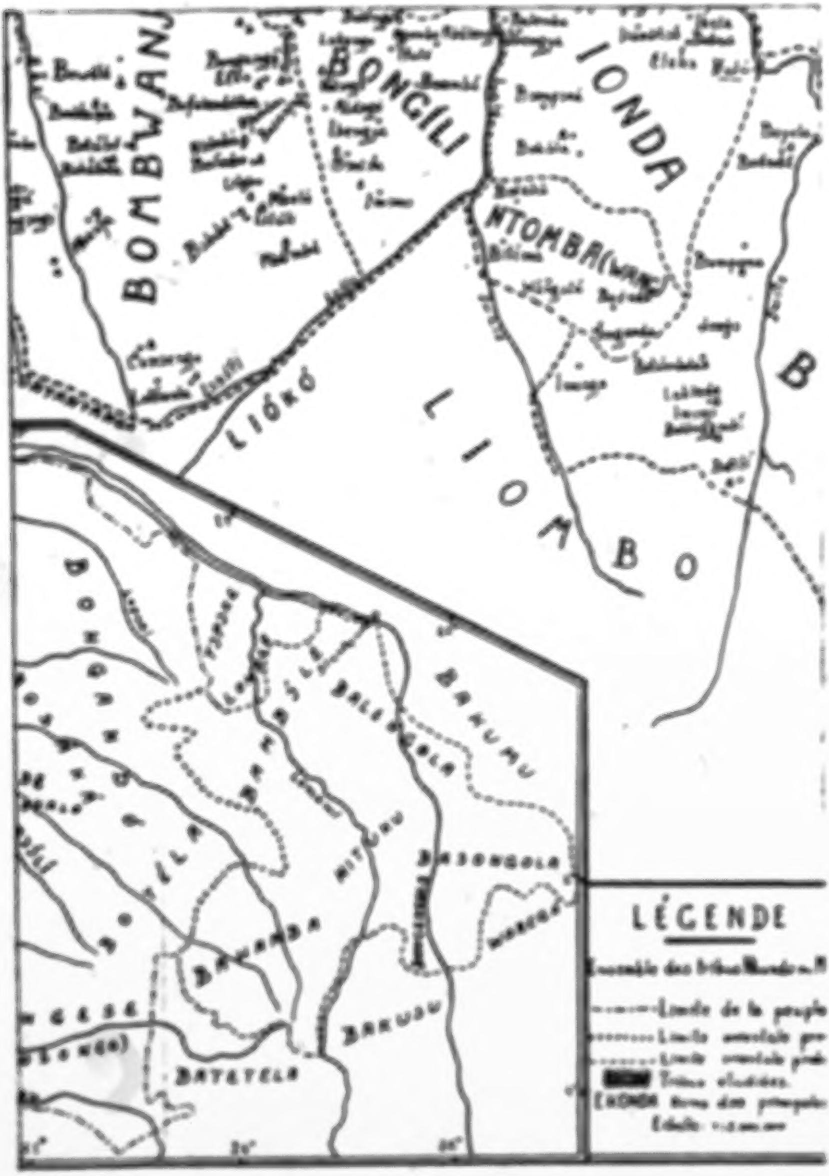
[End Map (C)]


LÉGENDE
----- Limites des tribus.
• Village Baoto.
• Bokele • Village Elinga.
• Emplacement de Batswá.
IONDA. Nom de tribu.
Echelle: 1: 400.000.
BOÓYA
MBÓLÉ
INJƆLƆ
BOÓYA
BÓLÉ
Bombomba
Lokóndola
Mbongi
Mpombo
Bokongé
Kóngé
Elingó
Ilongo
Moingó
Nkoló
Ikela
Bolokóoálumba
Injolo
Ilongá
Bolonda
Ingonya
Lokongonda
Wamba
Isóngé
Elonda
Bokélongo
Bolanjwa
Bongili
Isaká
Nkole
Ikélongo
Bombímbi
Mpiká
Bongili
Boya
Bombomba
Ilongo
Bolana
Ilongólóbala
Bolondo
Lonsakó
Ifoku
Bombilongo
Bongóli
Bombo
Lwile

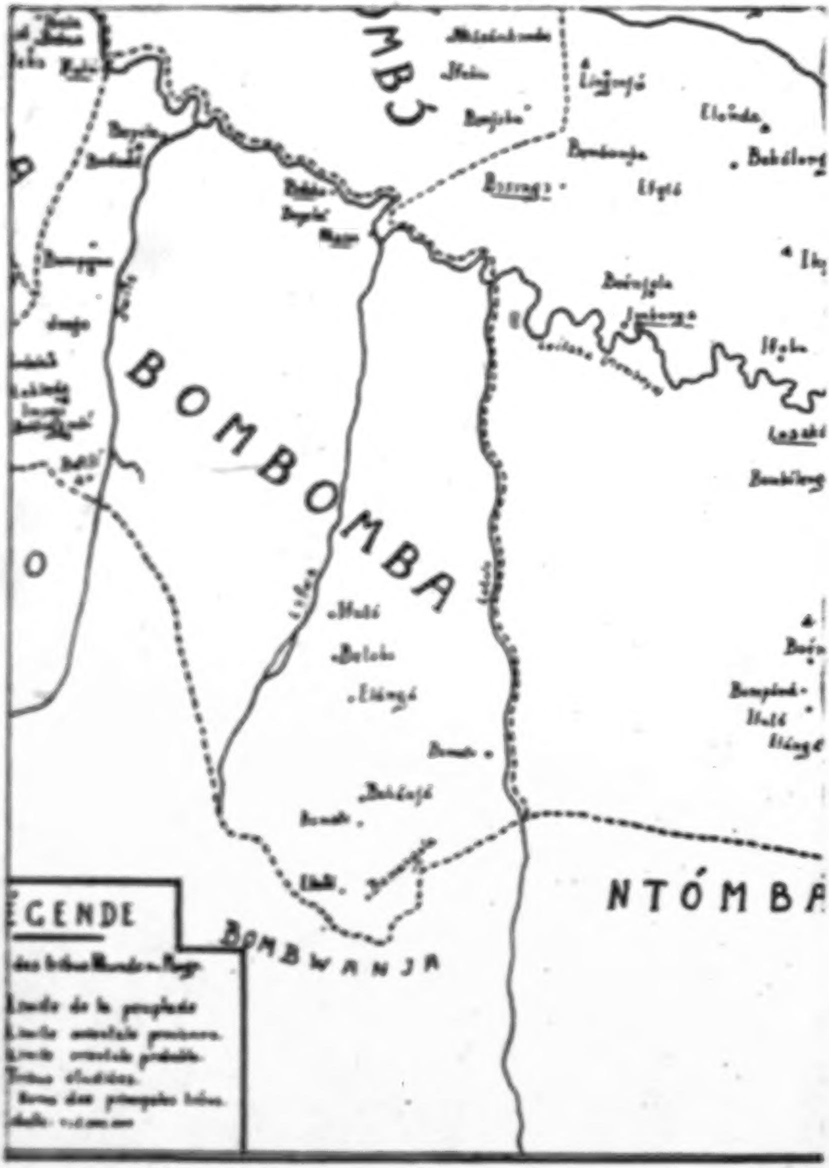
[End Map (D)]


Congo Belge
Territoire occupé par les Nkundo ou Mongo
BOSANGA
BALÍNGÓ
BOMBWANJ
Lisala
Congo
NTÓMBA
MBONJE
ELÁNGÁ
EKOTA
BAKUTU
NDOMBE
EKONDA
BOSENGELE
BAJIA
YEMBE
IMOMA
BASO
IPANGA
NDENGESE
(BOSONGO)
BAKUBA

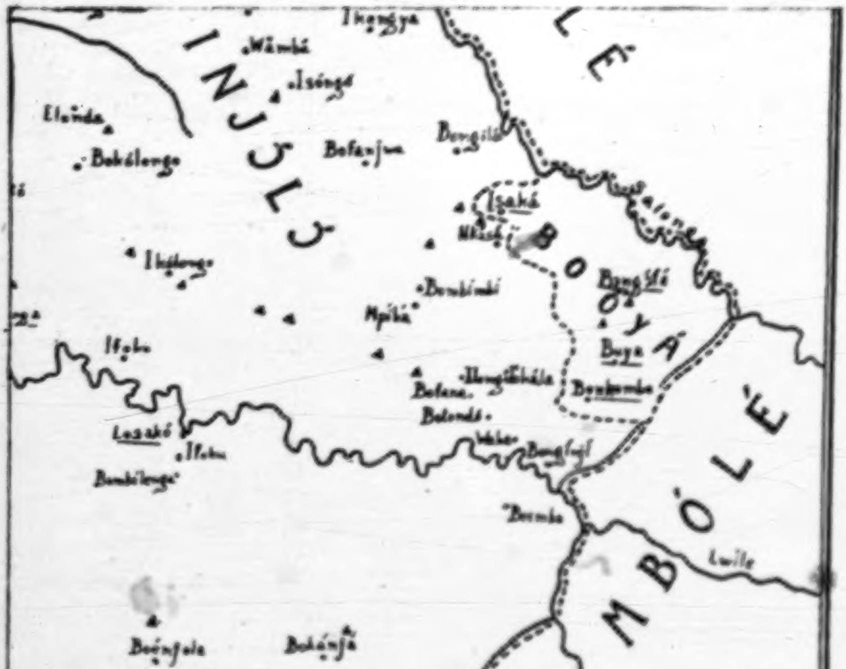
[End Map (E)]


BOMBWANJ
BONGILI
IONDA
NTOMBA (WANJ)
LIOKO
LIOMBO
B
BAKUMU
BALISOKOLA
MITUKU
BASONGOLA
BAKUSU
BATETELA
LÉGENDE
Limite de la peuple
Tribus étudiées.

[End Map (F)]


MBƆ
BOMBOMBA
NTÓMBA
BOMBWANJA
O
ÉGENDE
Limite de la peuplade
Tribus étudiées
Boóyela
Bolobo
Ilangá
Bombilongo
Iloko
Ilonda

[End Map (G)]


INJƆLƆ
Ikongya
Wãmbá
Isóngé
Elonda
Bokólongo
Bofanjua
Bongili
Ikólongo
Ilolo
Lozakó
Ilotu
Bombólongo
Izaká
Nkasá
BOOYÁ
Bombímbi
Mpiká
Bongílí
Boya
Bolena
Ilongólóhála
Bolondé
Bonkombo
Wákas
Bongíli
Bosmbo
LÉ
MBÓLÉ
Lwile
Boónjola
Bokónjá
Bompómá
Ilulé
Ilángá
Ekombe
Bosombo
WĂNGATÁ
ÓMBÁ

[End Map (H)]